

مؤلفات أنجمعت الفلسفت المضرية

شخصتا ومداه فليفته

تأليف **الكتوعثمان أمين** مدرستاريخ النلسفة كليثيا لآداب بجامعة نؤا دالأول

11710 - 03P19

مدنزواللم والنشرانداب مدنزواللم والنشرانداب والمستركة والمستركة والمستركة والمستركاة

893.1991 Am 54

58546T

the top

ما الم

تعوزنا الفلسفة اليوم أكثر من ذى قبل ، وعصرنا أحوج إليها من أى عصر سابق . صحيح أن الإنسان في عصرنا الحاضر قد اكتسب « بالعلوم الطبيعية » قوة هائلة ، ونهيأ له من الوسائل المادية ما لو أحسن استعاله لكفل لنفسه حياة أهنأ وأسلم وأحفل بماني الحق والخير والجال . لكن « علوم الإنسان » من أخلاق وسياسة واجتماع لم تستقر قواعدها بعد ، ولم تتقدم في الحقيقة تقدم العلوم الطبيعية ؛ ونتيجة هذا أن الإنسانية أصبح لها اليوم من القوة المادية قسط موفور ، ولكن حظها من القوة الروحية والإصلاحية نزر يسير .

والفلسفة في نظرنا هي الكفيلة بسد هذا النقص: لأن الفلاسفة هم رافعو لواء القيم الروحية ، وهم بناة الحضارة بمعناها الإنساني الصحيح ، وهم المصلحون الحقيقيون . وكل إصلاح تم في الماضي ، أو سيتم في المستقبل إنما هو أثر من آثار الفلاسفة وأحرار المفكرين . وقد صدق من قال : « لولا أحلام الفلاسفة في الأزمنة الماضية لكان الناس يعيشون إلى الآن كما كانوا يعيشون قديما عراة في الكروف! » والحق أن التاريخ وسائر العلوم تظل كتابا مطويا إذا لم نفسرها بالفلسفة ، وأن

المؤرخين ، والسياسيين ، ورواة القصص والأخبار ، مهما يكن شأنهم ، ليتضاءلون بالقياس إلى ذوى الإقدام من الفلاسفة والمصلحين ، أولئك الدين نقبوا في أغوار النفس ، وحاولوا أن يكشفوا عن الغاية الخفية التي ترى إليها الإنسانية .

فالفلاسفة ، سواء أكانوا مفكرين أم صلحين، يستحقون منا في الوقت الحاضر على الأخص أحسن العناية . وتاريخ الفلسفة ، الذي هو تاريخ مذاهبهم ، خليق أن يحظى منا اليوم بكل تقدير. وإذن فلندرس شخصيات الفلاسفة ، ولندرس مذاهبهم، ولنتعلق بها إذا كانت مذاهب متينة صادرة عن إلهام أخلاق رفيع .

泰 崇 崙

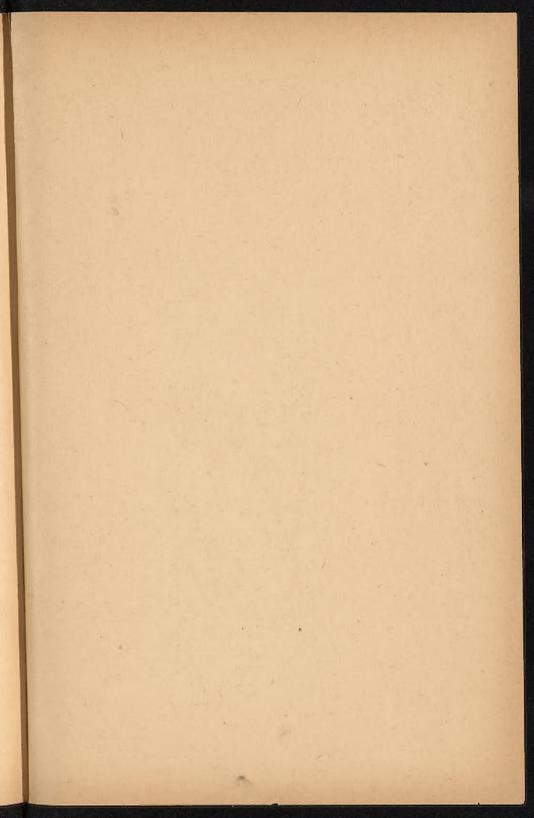
وقد عرضت في هــذا الكتاب لطائفة من أعلام الفلسفة اليونانية القديمة ، والإسلامية المتوسطة ، والأوروبية الحديثة .

وأود أن يعرف القارئ منهجي فيم أتناوله من بحوث في تاريخ الفلسفة: فإني أعتقد أن واجبنا على العموم، حين ندرس آثار عظيم من عظاء الفكر، أن نعرضه على أحسن ما عكن من وجوه، كما لو كان مذهبنا نحن ؛ بل يجمل بنا أن نصطنعه لأنفسنا مذهبا في مرحلة البحث والعرض على الأقل، وترجي نقده إلى أن يتم لنا الوقوف عليه وتمثّله والتمكن منه.

وقد حاولت في حديثي عن « شخصيات ومذاهب فلسفية » أن ألتزم هــذا النهج الذي ارتضيته ويتنته . فعسى أن أوفق في تلك المحاولة ، فأكون من المنصفين .

عثمان أمين

اليـونان



السوفسطائيون

عرفت بلاد اليونان ، في القرن الخامس قبل ميلاد السيح ، عصراً من عصود المنظمة والازدهار ، لا من الناحية السياسية فحسب ، بل من الناحية العقاية أيضاً . كان ذلك المصر فتحاً جديداً في تاريخ الفكر البشرى : استيقظ فيه الإنسان من سباله العقلي ، فنحى عن ذهنه كانوس الخيالات الأولى التي كانت أشبه بتخليط المرضى وتخريف الأطفال ، وزال عن نفسه ماكان يساورها من فزح وهلع إذاء مشاهد الطبيعة وأحدائها ، تلك المشاهد التي كان يشعر بمحزه عن السيطرة عليها فضلاً عن الإحاطة بها .

ولأول مرة فى ذلك العصر تحقق الإنسان، عن وعى وشعور، أنه هو الناظر المتفرج على مشاهد الكون كله، وتبين أن العالم المعقد بأسره موجود بالقياس اليه، وعرف أنه إذا تهيأ له من الصبر والإقدام وبذل الجهد مايدعم به قواه، حق له أن يطمع فى الإشراف على الأشياء، فيضبط جريانها، ويوجهها إلى تحقيق أسمى مايضبو إليه من غايات.

كان ذلك العصر أول دوى المذهب الإنساني الحديث ، وكان ذلك من بعض الوجوء أعظمها لأنه كان أبسطها وأبعدها عن الكلفة وأقربها إلى الحرية ، وأقلها تأثراً بالقيود والسدود .

خصائص الوسط الذي نشأت فيه السو فسطائية :

وكانت الفلسفات اليونانية السابقة بحراً فاض بالمذاهب والآراء؛ فهذا «هر قليطس» يقول إن كل شيء في السكون دائم التغير والجريان، وذاك « يَرمنيدس» قد أنكر الحدوث والصيرورة وقرر أنه لاحقيقة هنالك إلا الموجود الثابث الواحد الباقى، في حين أن « ديموقر يطس » قد وجد في مذهب الجزء الذي لا يتجزأ حالاً وسطاً بين التنبر والثبات.

وكان كل صاحب مذهب أو مقالة يعان أن آراءً هي عين الحق . وكان في كل ذلك مايدعو المقول إلى الحيرة والشك ويبث في النفوس البلبلة والاضطراب .

ولم تكن حال اليونان السياسية أقل إثارة للتشكك من حالها العقلية: فقد ذهبت الأرستقراطية ، وأخدت تحل محلها الدعقراطية ، وبدأت تضيع من نفوس الناس حرمة القانون ، وانقضى معها نفوذ الآباء والأحداد ، كا ضاعت سيطرة العرف وهيبة التقاليد والعادات ، وانفسط عامالهر عين والزعماء الديماجوجيين ، وذاعت شهرة الخطباء وذوى المهارة في التأثير في نفوس الجماهير .

عاش السوفسطانيون في أثينا إبان ذلك القرن ، فأصابوا من النجاح حفا عظيا ، وتعليل ذلك غير عسير : فقد كانت تلك الجاعة السوفسطائية تردري البحث في الميتافيزية الخالصة ، وتنفر من النظر في طبائع الأشياء وأصولها الأولى . وربما كان في هذه النوعة مايجتذب نفوس الأثينيين الذين كان يعنهم تدبير المدينة أكثر مما يعنهم العملم يعنهم الوقوف على كنه الطبيعة ، وتعنهم الأخلاق والسياسة أكثر مما يعنهم العملم المحض والنظر العقلي الصرف . ونستطيع أن نتبين هذه الظاهرة عند فلاسفة اليونان

أغسبهم: فإن ميتافيزيقا أفلاطون ذات اتصال وثيق بالأخلاق. وأرسطو هو صاحب العبارة المشهورة : « الإنسان حيوان سياسي » (أي مدني) ، وهذا الوصف الأرسطاطاليسي ينطبق خير انطباق على الأثينين بوجة عام : فقد كانوا قوما مشفوفين السياسة ، تبهرهم الفصاحة في خطب الفادة والرعماء ، ويستهويهم الجدل في شئون المدينة . والحق لقد كان وجود السوفسطائيين مطابقا لميول الناس وحاجاتهم في بلد بستطيع كل مواطن من أهله أن يكون له نصيب قعلي في الدولة ، ولا يدين ببسطة نفوذه فيه إلا بقدر ما أوتي من القدرة على التأثير والإقتاع ، يلد يريد كل فرد فيه أن يعان على رؤوس الأشهاد مواهبه وفضائله الخاصة التي يستطيع بها سياسة نفسه وسياسة الآخرين ، يضاف إلى ذلك كله ما اشتهر به الأثينيون في ذلك المصر من توثب وحاس ، وتقلب في الأهواء ، وتوقد في القريعة ، وتطلع إلى العرفة ، هذا إلى مرونة عقلية بالغة ، ونقاذ ذهني عميق .

السوفسطائية:

السوفسطائية كلة مأخوذة من اللفظ اليوناني « سُفِرْمَا » ، ومعناه الأصلى هو النمز بالحذق والمهارة في الأمور ، ولكنها أخذت من بعد ذلك تدل على القول المموه أو القياس الخدّاع الذي أيلتمس منه المفااطة والتابيس والتغرير بالناس ، وذلك أمها كانت تطلق أول الأمر على تلك الحركة الفكرية التي ذاعت في بلاد اليونان عامة ، وفي مدينة أثينا خاصة ، إبان الخمسين سنة الأخيرة من الفرن الخامس ليلاد المسيح ، والني كان من زعمائها البارزين « يروناغوراس » و « غورغياس » وغيرها .

واا أصبح السوفسطا أيون معامين متكسبين ، يجوبون البلاد اليونانية ملتمسين

التلامذة والمستمعين ، ويتنقلون من مدينة إلى مدينة ، فيلقون على الناس – نظير أجور معلومة – دروساً في الحكمة والسياسة والفصاحة ، ويعلمونهم كيف يتوسلون إلى النجاح ، وكيف ينصرون أو ينقضون أى رأى كان ، متى شاءوا ، من غير مراعاة لحق أو عدل ؟ وبالإجال كيف يستطيعون إلحام الخصم والغلبة عليه بأية وسيلة ، يومئذ أخذ معنى « السوقسطائى » في الابتذال ، وأخذ الناس يطلقونه بشيء من الزراية على أوائك الذين دأبوا على استمال الأقاويل الخلابة ، وجنحوا إلى المغالطة في الكلابة ، وجنحوا إلى المغالطة في الكلام .

مهج السوفسطائيين وموضوع بحوثهم:

أما منهج السوفسطائيين فيرجع في صميمه إلى المناظرة والجدل، ومعارضة الرأى الرأى ، ومقارعة الحجة بالحجة . ولما كان مقصد السوفسطائي أن يعلم تلاميذ ومستمعية أموراً تنفعهم في الشؤون العامة والخاصة ، وأن بلقنهم النصائح والإرشادات والوسائل التي يتمكنون بها من التفوق على الأقران والغلبة على المنافسين ، فلم بكن بد من تعليمهم كيف ينقدون آراء الغير ، ويفاقشون الحجج التي يدلى بها الخصوم . ولذلك كان سبيل السوفسطائي في دروسه ، إما أن ياقي خطبة ضافية ، وإما أن بدلى باعتراضات على آراء غيره ، أو يوجه الأسئلة والاستجوابات إلى تلاميذه ومستمعيه .

وكثيراً ماياقي السوفسطائيون الخطب الحافلة التي هي في منزلة عاذج لما يستطيعون القيام بتعليمه في شنى الأغراض والموضوعات: فتراهم يخوضون تارة في مسألة من المسائل العامة ، فلسفية كانت أو سياسية ، وتارة يمتدحون أهل مدينة ما ، أو يرثون عظياً من العظاء . وقد يتناولون موضوعات عادية أو تافية : فيخطبون مثلاً في مدح الفيران ، أو ديدان الخرير ، وما إلى ذلك .

ومن أمثلة الاغراض التي كان يخطب فيها السوفسطائيون اليونان ماتجده في رسالة صغيرة ألفهاسوفسطائي مجهول، ويرجع عهدها إلى القرن الخامس قبل الميلاد. وقد تكام فيها على تسعة من الموضوعات التي اختلف فيها نظر الفلاحقة : كالحبر والشرء الحسن والفيح، العدل والجور، الحق والباطل، الحكمة والسفه، العلم والجهل، في أن العلم والفيسيلة هل يقتان؟ هل يقام القضاة بالقرعة أو بحسب الكفاية؟ في أن أقدرالناس على سن القوانين وتطبيقها هو صاحب الجدل، لأنه يعرف جميع النقائض بين الآراء، وفي أن فن تقوية الذاكرة أجمل المخترعات.

تلك أمثلة الدوضوعات التي كان يخوض فيها خطباء السوفسطائيين عند اليونان، وهي شبيهة بما في كتاب « المحاسن والأشداد » للجاحظ، وبما في بعض مقامات الحريري التي تتفاول مدح الشيء وذمه ، أو التحبيب إليه والقنفير منه ،

فالسوفسطائي قبل كل شيء خطيب ، يُعلم الناس الكلام الجيد أو الكتابة الحسنة الرشيقة في جميع الشئون والمقاصد المكنة . ولكن تعارسة هذا الفن الكلامي في جميع الأغراض يتطلب معرفة واسعة ، ويظهر أن من السوفسطائيين من كان يدعي المعرفة بصناعات كثيرة : فإننا نقرأ في إحدى محاورات أفلاطون عن هميناس السوفسطائي أنه حين قدم إلى أوليميها أعلن أن مايرتدي من ثباب ، وما يتلك من أمتعة ، جميعها أشباء من صنع بده : رداؤه وعبائلة وحزافه الموشى ونعلاه وخاتم أصبعه ، حتى فرشة حصاله (١)!

وعلى كل حال نجد السوقسطائيين، في لغة القرن الخامس وأوائل القرن الرابع قبل الميلاد، يشبهون من يسميهم ديكارت فيعصره «بالأساندة العاداء»، يعني رجالا

⁽١) أفلاطون: « هيتياس الصغير » مي ٢٦٧ ب. د

يُمدُّون قوَّامين على الحَكمة أو إخصائيين ، سوا: أكانوا موسيقيين أم رياضيين أم أطباء أم معلمي أنعاب رياضية أم « شعراء بربابة » ، قد مهروا في سناعة من الصناعات ، فهم بتصدّون لتعليم الغير إياها .

محمل فلسفتهم:

كان السوق مطالبون ينشدون ثقافة « إنسانية » حديدة تجعل الإنسان مقياسا لجميع الأشياء ، كما قال پروتاغوراس : فذهبوا إلى أن مارآء كل واجد من الناس موجوداً فيهو عنده موجود، ومارآه معدوما فنهو بالقياس اليهممدوم ، ولا يتمدى هذا الحسكم إلى غيره . وُمعني هذا أنهم «ينكرون حقائق الأشياء ، ويزعمون أنه لبس عاهنا باهيات مختلفة وحقائق متمايزة فضالاً عن اتصافها بالوجود . . . بل كلها أوهام لا أصل لها »(١) . فهم قد رجموا إلى الإحساس الفردي ، وجعاوه الحكم في جميع الشئون . وذهبوا إلى « أن الأشياء هي بالنسبة إلى كما تبدو لي ، وهي بالنسبة إليك كَا تبدءِ لك . والرخ التي تهب على رجاين ، نـكون باردة بالقياس إلى من كان يشمر بالبرد، وغير باردة بالقياس إلى من لم يكن يشمر بالبرد . والأشياء بالقياس إلى كل واحد منا كا يحسمها ٥ (٣) . وكان السوفسطائيون يرون عدم الاشتغال إلاّ بالآمور الإنسانية ، أعنى التي تهم الإنسان خاصة ، فرفضوا علم الطبيعة ، ذاهبين إلى أنه لاغناء فيــه لهداية الـــلوك الإنساني . ويقول پروناغوراس في ذلك : ٥ أما الآلهة فليس في وسنى أن أعلم أموجودون هم أم غير موجودين ؛ يُحول دون علمي

⁽١) انظر : الفريف المرتفى : ﴿ الْإَنْحَافُ ﴿ مِ ٩ مَ مَ ١٨ عَ

 ⁽٣) انظر : أغلاطون : «تبتأتوس» ١٥٧ ، .. ه : افلاطون : «أثراطيل» ٣٨٥ هـ ..
 ٢ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ٤ ١ ٢٨٦ هـ . ك ٩ س ١٥

بذلك موانع كثيرة : قصر العمر ، وغموض الموضوع » (1) . ففي حين أن الفاسفة عند الفلاسفة الأقدمين كان مركزها الطبيعة ، أصبح مركزها عند السوفسطاليين هو الإنسان نفسه ، والسوفسطاليون إنسانيون أيضا بمعنى آخر : بمعنى أمهم ماكانوا بفاضلون بين البشر لأجنامهم أو لغائهم أو أديائهم ، ويروى أن « هيياس » كان ينظر إلى الناس جميما نظره إلى « الأقارب وأهل البيت الواحد ؛ وهم كذلك بالفطرة إن لم يكونوا بمقتضى العرف والقانون » (1) .

فنظرات السوف طائبين، كإقال الأستاذ «ليون رأيان»، أشبه بمحاولة تخطيطية أو وضع حجر أساسي لبنا، فلسفة « إنسانية » بأوسع معانى لفظ الإنسان (٢٠) والسوف طائبون، وسقراط من بمدهم، أهم الدعاة الإحداث هذا الانقلاب في توجيه الفكر وجهة إنسانية.

السوفسطائيون والشكاك:

خلط بعض الكتاب بين السوف عائيين والشكاك . وقد تستطيع أن نعد السوف على إنكار ما يسمية القلاسفة « بالحق السوف على إنكار ما يسمية القلاسفة « بالحق المطلق » أو « بالحير على الإطلاق » . إذ الحق والحير عند السوف علائية أمران نسبيان ، وليسا كذلك في ذاتهما وطبيعتهما . فيا هو خير فبالنسبة للإنسان ، وما قد يكون خيراً في ظرف لا يكون كذلك في ظرف آخر . وعلى كل حال كانوا يرون قد يكون خيراً في ظرف لا يكون كذلك في ظرف آخر . وعلى كل حال كانوا يرون

⁽١) ديوجانس اللايرسي : ٥ سير مشاهير القلاسفة ١٠ . لئه ١٠ س ٥١

⁽٢) أفلاطون: ﴿ يروتاغوراس * ٢٢٧ خ

Robin, La pensée grecque, p. 175. (7)

أَنْ ﴿ الْإِنسَانَ مَقِياسَ لِجُمِعِ الْأَشْيَاءَ ﴾ ، وأَنْ الأَشْيَاءَ ﴿ هَيْ حَقَّ عَنْدُ مِنْ هَيْ عَنْدُهُ حِقّ ، وعَمْدَةُ مَا ذَكُرُوا مِنْ اعتراضات هو الختلاف الحواس في المحسوسات (١) .

والشكاك يتوقفون عن الحكم على الأشياء . في حين أن السوفسطائيين يتكامون في جميع الأمور ، ويخوضون في كل مسألة ، ويتعرضون لكل رأى ، ويزعمون القدرة على المرفة في كل موطن .

على أن الشكاك أصحاب مدرسة فلسمية ومذهب مرسوم : هم يطلبون الحقيقة ، لكنهم يذهبون إلى أنهم لا يستطيعون الوصول إليها . أما السوفسطائيون فقوم يجيئون من جميع الدارس اليونانية الفلسفية وليس لهم مذهب معلوم يدعون إليه ، ولا مبدأ مرسوم يناضلون عنه (٢) . وأكبر ما يعتبهم هو أن يتشتوا من تلامذتهم وأتباعهم خطباء ذوى فصاحة ولسن ، وسياسيين أهل حذق ومرونة ، وأصحاب جدل بتقنون تأييد كل قضية، والانتصار في كل موقف. فلا عجب أن يكون السوفسطائيون شعنون تأييد كل قضية، والانتصار في كل موقف. فلا عجب أن يكون السوفسطائيون قدوما لا يحفلون بالحق من حيث هو ، وأن يكون شأمهم شأن أغاب الخطاباء قدوما لا يحفلون بالحق من حيث هو ، وأن يكون شأمهم شأن أغاب الخطاباء طلاب الشهرة : ومن كان همه التأثير في أكبر عدد من الناس من أيسر سبيل فسبه أن يوهمهم بصدق ما يقول ، وأن يوقع في نفوسهم ظفا غالبا ، وأن يجمل رأيه لميهم شبها بالحق .

⁽١) ابن حز- : « الفصل في الأعوا، والمثل والنحل » : الجزء الأول س ١٤

 ⁽٣) أكن الإنصاف يقتضبنا أن للاخط مع دلك أن تعللج السوف هاائيين كان يجمع بنها غرض واحد عملى : وهو تعليم « الحكمة » ، وهمني ذلك ساعندهم النموة على نديع الاسرة والمدينة .

الحُلة على السو فسطائية:

اكن هذه الحركة الفكرية التي لا 'ينكر شأنها في تاريخ الفلسفة اليونائية كان لها فيها بعد عواقب وبيلة : فقد أفضت في أوائل القرن الرابع قبل الميلاد ، من جهة الاخلاق والسياسة ، إلى فيام مذهب الكلبيين الذين لا يحفلون بالأوضاع والتقاليد . ومن جهة اللغة أفضت إلى تغليب اللباقة اللفظية على الفكر الصحيح . ورجما كان السوقسطائيون عمن شجعوا الميل إلى الخطب الرنانة ، والأساوب الزركش ، ورس الكلام رصًا يحدث في النفوس وقمًا وقتيًا ، وإن كان لا يؤدي معنى واضحًا فا قيمة .

وقد يكون من نتائج همذا الانقلاب السوفسطائي أنه أدخل فلسفة جديدة إما جدلية ضرفة، وإما نظرية مجردة ومنطقية محضة . شمإنه أضر بتطور العلوم التجربيية التي الجهت إليها بحوث الفلاسفة الطبيعيين السابقين .

والفكرون بأخذون على السوفسطائيين عيوماً كثيرة أخرى : فنقدوا آراءهم وزيفوها ، كا هاجما من قبل أفلاطون وأرسطو . ومن الباحثين من ذهب إلى أن السوفسطائيين قوم يمثلون من نسميهم في لفة عصرنا « بحزب البسار » : فهم دائما ثائرون على كافة الأوضاع ، في الأخلاق أو في السياسة أو في الدين .

الدفاع عن السوفسطائية:

واحكن السوفسطائيين وجدوا مع ذلك في المتأخرين فلاسفة وباحثين تولوا الدفاع عنهم :(١) فيتنوا ما كان يتحلى به غورغياس وپروتاغوراس وپرودبكوس من خصال

F. C. S. Schiller, Plato or Protagoras, Oxford 1908; Grote, (1) History of Greece, t.VIII.

الصدق والأمانة والشرف، ووصفوا ما كان لهيبياس من سعة العلم، وما كان لجميع أفراد هذه الطائفة من حيطة وحكمة، إذ انصرفوا إلى الأخلاق والسياسة، مُعرِضَين عن السائل الطبيعية التي يعسر حلما، ولا تؤثر في المجتمع إلا قليلا.

ووصف أولئك العاماء فضل السوفسطائيين على السياسة، إذ أعلنوا قدرة الإنسان وحريته ، ولادوا باستقلاله عن الأوضاع والتقاليد التي ترهق كاهله ، ذاهبين إلى أن القوانين الوضعية هي من اختراع الناس، وليست أموراً طبيعية : فهي إلى حد ماأسيا، محكية مصطنعة ، فيحب أن تكون قداستها نسبية محدودة .

ومن المدافعين عن السوفسطائيين من يذهب إلى أنهم أفادوا فن الخطابة والكلام عند اليونان فوائد جمة وأن فصاحة «توقيديد» (١) وبيان «ديموستين» (١) مدينان لهم بالشيء الكثير.

السوفسطائيون، ما لهم وما عليهم:

مهما يكن فى حجج المدافعين والهاجين من حق ، فلا يسمنا إلا أن نلاحظ أن من ما ثر السوفسطائية أنها قد أيقظت الناس من نماسهم الفكرى ، واطمئنائهم إلى الاعتقاد المألوف والعادة الجارية ، وبعثهم إلى الشك النظرى والشك المملى . ثم إلى الاعتقاد المألوف والعادة الجارية ، أدبية أو ذوق عام فى النقد لم يكن للناس عهد إنها قد ساعدت يقيناً على تربية ملكة أدبية أو ذوق عام فى النقد لم يكن للناس عهد بهما من قبل .

 ⁽۱) Thucydide آگیرمؤرخی البوانان. مصنف کتاب : « نارخ حرب البلوپوتیز » . و هو مؤرخ عبلسوف یتوخی الصدق و له أسلوب دوی سریم (۲۱ – ۲۹۰ تقریباً قبل المسیح)
 (۲) Démosihène آگیر خطباء البونان علی الإطلاق (۳۸۱ – ۲۲۳ ق . م .)

اكن أكبر ذُنوبها _ فى نظرنا _ هو أتجارها بالعلم، وقلة مبالاتها بالحقيقة، و وبعدها عن روحالبحث النزيه، البرى من الغرض والهوى، المقرون بالأمانة والصعر.

والمُخذَ عليها كذلك جربها وراء شقشقة اللسان ، وحصر عنايتها لا في المعرفة بل في الإقتاع ، وميلم ا في كل شيء إلى المظهر ، والأثر الخارجي ، والمنفعة المباشرة العاجلة .

إن صحَّ أن السوفسطائيين مدرسة فهى مدرسة ينقصها الجد الفلسنى والأمانة المقلية. فلا عجب أن ترعمها هذه قد ألحقت بالمقلية اليونانية أضراراً كثيرة بليغة . ولا شك أن شبيبة بالدنا ليست بحاجة الى مثل دروس السوفسطائية في «الوصولية » والنفية ، وعبادة القوة ، والتماس النجاح بالنهريج ، وجميعها صفات بنكرها خلق الفيلسوف .

س_قراط

سيرته:

تحدث عن « مقراط » الكثيرون ، لا من الفلاسفة فحس ، بل من الأدباء والمؤرخين والأطباء أيضاً ، ولو أردا أن تحصى ما كتب عن ذلك الفيلسوف فى المصور الأخيرة من كتب وبحوث ومقالات ، لكان لنا من ذلك فاعة طويلة ؛ وأغلب الغان أن تلك الفاعة ستطول على من الزمان دون أن تستوعب موضوع البحث ، وأن الكتاب ومؤرخي الفلسفة سيظاون يجدون في شخصية سقراط لفزا المتسون له حاد . ولمل المكامة الأخيرة في هذا الأمن لم يقلها أحسد بعد ورعا لن يقولها أحد أبداً : فا فتي مفكرو عصرنا هذا مختلفين في أمن ذلك الرحل كا اختلف فيه من قبل أفلاطون واكزلوفون وأرسطو.

ولم يقتصر أثر سقراط على بلاد اليونان وحدها ، بل يصبح القول بأن الإنسانية المفكرة بأسرها قد أحست أثر الحكيم ، وما زالت تحسه إلى هذا الزمان إحساسا عميقاً متجدداً ؛ والتاريخ نفسه شاهد على ما نقول : فعلماء الكنيسة المسيحية وآباؤها رأوا في سقراط مبشراً بالدين المسيحي قبل ظهوره بنحو أربعائة وسبعين سنة ؛ وكان الإسلاميون يجلون سقراط ويجدونه . كتب عنه الكندى الفيلسوف رسائل كثيرة ضاعت (۱) وتكلم في إحداها عن مأساة موته ؛ وكان « إخوان الصفا » كذلك ضاعت (۱)

⁽١) واجع ابن النديم: « الفهرست » ص ٢٦٠ ؛ ابن أبي أسبهة : « عبور الأنباء » ح ١ ص ٢١٢ ؟ القفطي : « أخبار الحسكماء » ص ٤٤٧ (مصر) .

يضربون المثل بحياته وماكان فيها من عظمة ونبل ، وكانوايرون فيه « شهيد الحق » الذي رضى بالقضاء والقدر ولم يخرج على « الناموس » ، أي لم يخرج على شريعة اليونان، وكانوايشهون موته بموت المسيح ، ويموت شهدا، كربلاه (۱) ، وفي المصور الحديثة تجد « چان چاك روسدو » يعقد الموازنات بين مقراط والمسيح ، وتجد الشاعر « شيلي » يصف سقراط بأنه « مديح اليونان » . وما زال الناس في أيامته هذه يرددون اسم سقراط ، وما زالت تظرائه غذاء روحياً للسكتاب والمفكرين .

ولمل أحداً من الحكاء لم يستطع أن يبلغ ما بلغه سعفراط من الانسجام بين الفكر والحياة ، بين المذهب والسلوك . ومن أجل هذا كان من المسير التحدث عن آراء ذلك الحكيم عمزل عن سبرته ، وكان لزاماً علينا أن مجمل لشخصيته الأخلاقية نصيباً وافراً من هذا الحديث .

泰 等 落

ولد سقراط بمدينة لا أثينا له سينة ٢٠٠ قبل الميلاد . ويذكر تاميذه أفلاطون في دفاعه المشهور عن أستاذه أن كاهنة دلفوس حين سئات : من أحكم الناس ؟ أجابت : ليس هناك رجل أوفر حكمة من سقراط . وقد فسر سقراط ذلك الجواب على معنى : أن غيره من الناس لا يعلمون ولكنهم يظنون أنهم عالون ! أما هوفا ظن قط أنه عالم . وإن صح أنه يعلم فها يعلم إلا أمراً واحداً : وهو أنه لا يعلم شيئا . ومنذ ذلك الحين اعتقد سقراط أنه منوط برسالة إلهية ، وواجب عليه أن يؤديها كاملة غير منقوصة : وجملة تلك الرسالة أن يقنع أدعياء المعرفة بأنهم جاهلون ، وأن يسمى معهم في طلب العلم الصحيح الذي يستطيعون به أن يبلغوا الخير الأسمى ، وأن يدركوا السعادة الصحيحة .

⁽x) ابتثار « رسائل إلجوان الفقا » ج : س ٩٩ ـ - ١٠٠

على أن الرسالة السقراطية لم تكن ترى في صميمها إلى أقل من إصلاح الدولة والجماعة الإنسانية ، وإن كانت وسائل الحكيم لذلك الإصلاح تخالف الوسائل التي يعمد إليها الأنبياء والدعاة وأصحاب الأدبان . والحق أن عقلية سقراط أبعد ما تكون عن عقلية الوعاظ والخطباء : فهو وإن كان من المفكرين الأخلاقيين ، إلا أنه لم يعمد قط إلى استثارة الشعور الديني ، ولا إلى استفلال انفعالات الناس ، ولا إلى الاحتكام إلى الأوهام المشهورة ؛ وإنما أبقن أنه يسدى إلى بني وطنه أجل الخدمات الاحتكام إلى الأوهام المشهورة ؛ وإنما أبقن أنه يسدى إلى بني وطنه أجل الخدمات حين يتعقيم بأسئلته المحرجة ، وحين يضيقي عابيم الخناق ليضطرهم إلى استحان أنفسهم ، والى عدم الركون الى الآراء الفجة ذون فجص أو تمحيص .

استطاع سقراط بنوع الحياة التي كان يحياها ، وبأحاديثه مع الناس ، أن يؤثر في الشبيبة الأثينية أثراً كبيراً . وللكن بدا للرؤساء في زمانه أن في تماليه خطراً على سلطانهم ، فأهاجوا عليه العوام والغوغاء . ونهض النسيبة اليونانية بنقده للنظم و « أنوتوس » فأنهماء بمناوأة الدولة والدين : إذ أفسد الشبيبة اليونانية بنقده للنظم الديموقراطية ، وابندع آلمة جديدة غيرالآلمة التي يعترف بها الدينالقرر . وقامت لهذا الأمرضجة في أثيناه وتارت أحقاد الشعب على الأرستقراطيين والفلاسفة وأعداء الآلمة وسيق الفيلسوف الشيخ إلى المحاكة وله من العمر سبعون سنة . ولما رأى أنه لم يعد يستطيع الاضطلاع برسالته على الوجه الأكمل في بيئة قطهر له المداء ، لم يحف يستطيع الاضطلاع برسالته على الوجه الأكمل في بيئة قطهر له المداء ، لم يحف بالدفاع عن نفسه ، وإنها أخذ يسخر عمن الهموه ، بل من القضاة أنفسهم . وحكم على سقراط بلوت ، ويق في السجن دون أن ينفذ فيه الحكم، انتظاراً للمركب المقدس الذي كان قد غادر « دلوس » . وكان بمقدور سقراط أن يهرب من السجن ، ولكنه أبي وتقبل الموت موقنا أنه يكون غلا بواجبه الأعظم اذا تواني لحظة واحدة عن مطاردة وتقبل الموت موقنا أنه يكون غلا بواجبه الأعظم اذا تواني لحظة واحدة عن مطاردة المخلال وإعداد الأذهان لتقبل الحن الصراح . ولما عادالم كب وانتهى الأجل الحرام ، المخلال وإعداد الأذهان لتقبل الحن الصراح . ولما عادالم كب وانتهى الأجل الحرام ،

شرب سقراط السم وسط جمع من الاميده ، وأخذ يحدثهم في الروح والحياة الأخرى حديثا هادئا جعل من موته آخر صفحة من صفحات سيرته المجيدة . وفي محاورة « فيدون » يقص علينا أفلاطون ذلك اليوم الأخير من آيام سقراط في أسلوب رائع يندر أن تجد له نظيراً في أدب من آداب العالم قديمه وحديثه .

و المناه

والحق أن شخصية سقراط شخصية عجيبة جذابة . كان الرجل دميم الخلقة فبيح المنظر : له رأس كبير ، وأنف أفطس ، وشقتان غليظتان . وكان قليل العناية بهندامه ، غير مكترث بمظهره : يمشى حلق القدمين ، وبليس رداء واحداً من قماش وخيص غليظ لاينيره صيفاً ولا شتاء!

اكن لاتراع في أن الصورة الزوحية لذلك الرجل كانت أجمل من صورته البدنية: فأكثر المؤلفين القدماء شديدو الإعجاب بشخص سقراط . يقول اكرنوفون إنه كان رجلاً ممتدلاً في طلب لذات الحواس ، ولذات الطعام والشراب . ويصفه بعض مؤلفي المرب بصفة « الحكيم الفاصل الزاهد » . ويقول فيه « إنه اشتغل بالزهد ، ورياضة النفس ، وتهذيب الأخلاق » (1) . ويقول فيه آخر : « كلامه في ورياضة النفس ، وتهذيب الأخلاق » (1) . ويقول فيه آخر : « كلامه في القلوب كنسيم الرباح عند الهبوب ، وكالراحة للمكروب ، وأثره في المقول والخواطر كأرالما ، في الهواجر » (1) . والواقع أن كثيراً من الصفات التي كان يتحلي بها سقراط هي صفات الرجل الفاضل في كل زمان ومكان ، كالاعتدال والوقاء بها سقراط هي صفات الرجل الفاضل في كل زمان ومكان ، كالاعتدال والوقاء

⁽١) الثيمرستاني: «اللل والنجل» طبعة مصر ج ٣ س ٢٧

 ^(*) من كلام حدين بن السحق في سافب سفراط في الخيص كتاب «صوان الحكمة» للبيهني الناخيس لأبي سايان المتطلق السجستاني) . مخطوط استانبول ، داماد زاده ١٤٠٨ – عن مقاله السكراوس، في بجلة « الثقافة ». بالعدد ٢١٦

والثبات على الرأى ، والإخلاص للواجب . ومن أجل هذا كانت الحكمة المقراطية حكمةً فيها كثير من الأنس والإلف والتواضع .

غير أن الذي برفع الفضيلة السقراطية إلى الدووة التي بلغتها ، هو مابدله الفياسوف من جهود التحصيل حياة باطنية ثابتة ، وما أبدى من تشاط روحى في طلب مبدأ متين للحياة الفاضلة ، ثم في نصرة ذلك البدأ بمد الاهتداء إليه بلا توان . وأظهر مابتجلي ذلك النشاط حياما ترى الفيلسوف مجاهداً في مكافحة الأوهام الشائمة ، والعادات الضارة ، والمواضعات الدخيفة .

كان سقراط يعشق العقل، ولا يريد به بديلا. وكان يتأجج هماسة للفكرات الواضحة ، والعجلم البين. والكنه لم يبحث عن ذلك بمناهج مدرسية ضيقة ، بل استعمل وسائل حرة مرنة لاجمود فيها . فهو يتردد على من اشتهروا في عصره بالثقافة العالية . ثم هو بقرأ الفلاسفة القدما، ، ويستمع إلى خطب السوفسطائيين . ولكن وسط هذه اللجة الزاخرة المأتجة بالآراء المتباينة ، بقي سقراط أشد ما يكون مجافظة على قواه في النقد والتمييز ؛ فهو لا يقبل شيئاً قط بأنيه من الخارج دون أن يمحصه ليقف على الحقيقة الباطنية مجلوة واضحة .

张 崇 帝

وكما كان المقراط طريقة مبتكرة في التعلم ، كانت له كذلك طريقته الخاصة في التعلم ، كانت له كذلك طريقته الخاصة في التعلم : كان يحبّ أن يكون له من طلاب العلم أصدقاء قبل أن يكونوا تلاعيذا . وكان أبعد الناس عن خطة المعلمين المترمتين (الدجاطيقيين) أي الذين لا يعترفون إلا بآرائهم الخاصة ، ويكادون بفرضونها على الناس فرضا . بل كان هم سقراط أن يخاطب عقول مستمعيه ، ويطلب إليهم أن يدلوا عا يرون وما يعرفون ، دون أن

يفرض عليهم مايرى هو وما يعرف. بل إنه كان يكرر في كل مقام أنه لايعرف إلا شيئًا واحدًا : وهو أنه لايعرف شيئًا!

寒 豫 帯

وطبيعى أن تتحير أفهام الناس فى رجل مثل سقراط يظهر التناقض بين عقله وطبيعى أن تتحير أفهام الناس فى رجل مثل سقراط يظهر التناقض بين عقله وطبعه : فبياه هو مُدرِق فى حبه للمقل الصريح ، والإحساس العام ، إذا هو ينحو إلى الرأى الغريب ، والخاطر الدقيق ؛ وبينا تراه أنيس المشر حلوالحديث، إذا به يتحمس أو يتها أو يتها شد من الأطوار .

عاش سقراط أشبه بالفريب في بلاده : تواه _ وسط شعب سفرم بالجال الخارجي،

ميال إلى مراعاة قواعد الليافة والعُرف _ يعيش غير مكترث بمظهر أو هيأة ، ويصرح أنه لاقيمة عنده إلا لسجايا الباطن والسر النفسي ، والفضيلة الأخلاقية . وقدرى سفراط يطلق لفظ « الجميل » على الأمور الخيرة النافعة . ولا شك أن في تقديمه النظر العقلي ، وفي عنايته المستمرة بالعمل، توسيعا لشقة الخلاف بينه وبين مواطنيه ، أهل الإحساس الرقيق والمزاج اللطيف والذوق الفني والميل الفطرى إلى الجمال . ومن أجل هذا ينعى « نتشه » على سقراط أنه « مغرم بمكل ما ينافي الطبع اليوناني » ويرىأن ذلك الحسكيم، حين أدخل الجدل في شئون الحياة، قد حرَّف الدوق الفطرى عند اليونان وأضعف من أصالة عقليتهم .

ويحن ترى أن في هـ ذا القول مبالغة: فإن سقراط يُمثل في شخصيته كثيراً من الخصال الغالبة على بني جلدته : فهو دغم مزاعم « تنشه » يوناني ، ويوناني أصيل: لأنه أولاً من أثينا ، نشأ وعاش فيها . وهو يوناني كذلك بحياته كلها : وهي حياة شريدة وفيها فراغ كثير ، وليس الموقت فيها حساب كبير . ثم هو يوناني من جهة حبه للكلام الحر الحي ، الذي بلتمس دائما عقولا أو قلوبا يستولي عليها . وهو يوناني وأثيني بدقة نظرته ، ويتهكمه ، وحرصه على أن يبدو مخدوع ساذجا ، وهو أشد ما يكون فطنة وحذراً . وهو أثيني أصيل لتأجج نفسه ، وتحمله للثقافة وهو أشد ما يكون فطنة وحذراً . وهو أثيني أصيل لتأجج نفسه ، وتحمله للثقافة العقلية ، وإيثاره للعمور الواضيحة من الفكر ، على الحدوس الغامضة العارية عن الصورة ، ولتفضيله الفلسفة المعروفة الرسوم ، المحدودة المعالم ، فلسفة العقل الإنساني الصورة ، ولتفضيله الفلسفة المعروفة الرسوم ، المحدودة المعالم ، فلسفة العقل الإنساني على نلك الفلسفات المعامة المعيدة عن الإنسانية ، فلسفات الطبيعة عند السابقين .

學 遊 崇

ولم يصنف سقراط كتبا. ولكن حفظ عنه تلاميذه أشياء جماته أشهر شخصية

في تاريخ الفكر البشرى . كان يرى التمايم إلهاما ربانيا ، فانقطع لأداء رسالته ؛ وكان من رأيه أن لايستودع الحكمة الصحف والقراطيس تنزيها لها ، كا يقول ابن أبي أسيبمة . وكان يقول « إن الحكمة طاهرة مقدسة » فلا ينبغي انما أن نستودعها إلا الأنفس الحية ، وننزهها عن الجلود الميتة ، ونصونها عن القلوب المتمردة (1) .

سقراط والسوفسطائيون:

وربما استطعنا أن تتصور حال سفراط في حياته، ومنهجه في فاسفته إذا وازاا بينه وبين السوف سطائيين: فالسوف سطائيون كانوا يتفاضون على تعليمهم أجراً، في حين أن سفراط كان يعسلم الناس من غير أجر. ثبت هذا ثما كتبه تلميذاه المباشران ها كزيوفون» و «أفلاطون» ، كا استفداه من وصف «أرسطوفان» اسقراط في إحدى كوميدياته (تمثيلياته الهزئية) . وسقراط أثيني المولد والنشأة ؟ وهو عب لبلده ، لم يفادره إلا لأداء الخدمة العسكرية . أما السوف نطائيون في وقد المباشرون إلى مهمة التعلم ، لا كواجب وطنى ، بل كمينة للكسب والتراء وقد استطاع السوف عائيون — وهم غرباء عن أثينا — أن يتقدموا إلى الناس وقد استطاع السوف عائيون — وهم غرباء عن أثينا — أن يتقدموا إلى الناس وقد استطاع السوف عائيون — وهم غرباء عن أثينا — أن يتقدموا إلى الناس وقد استطاع السوف عائيون عين المريضة في الحكمة والعلم والفن . وكان الناس يصدقونهم ويقبلون أقوالهم ، حيث لا يقبلون ذلك من واحد من أهل بلده ، ويشبه ان يكون الأمر كايقول المثل « زامر الحي لا يطرب » و «لا كرامة لذي في بلده » .

⁽١) انظر أَيْضًا : « تاريخ اليعثوبي » طبعة النجف سنة ١٩٣٩ ج ١ ض ٥٠

وكذلك كان حال سهراط بالنسبة الأثينيين مصداقًا لقول الإمام مخر الدين الرازى:

المرء ما دام حيّاً يُستهان به ويعظم الرزء فيه حين يفتقد على أن مهمة سفراط غير منهفة السوفطائيين: فقد كان سفراط يشعر شعوراً قوبا واضحاً بأن له رسالة يحرص على أن يؤديها إلى قومه كاملة غير منقوصة ولكنه كان مضطراً من جهة أخرى، بضرورة اجتاعية، إلى أن يخفى عن القوم ما عنده من مر خاص، وما أوتى من حكمة تملو على مدارك العوام ، وإلى أن يوهم الناس أن ما في آرائه من جدة وطرافة هو في الحقيقة ملك مشاع للناس جيماً ، أو هو شيء وقع له واقتبسه من كلامه مع محدثيه .

ثم إن السوفسطائيين، بطبيعة حياتهم وجَوْبهم البلاد، لم يكونوا خاضعين لمراقبة شديدة، لا من الدولة ولا من الجمهود. وهم على كل حال قد أعفوا من الواجهات العادية التي يؤديها سائر المواظنين. لكن سقراط، وقد كان أثينيا مقيا ببلده، لم يكن له أن يطلب ولاأن يطمع في أن يعفى من شيء؛ بل لم يكن يستطيع أن يشير إلى السلوك القويم الواجب اتباعه إلا إذا كان للناس من شخصه قدوة حسنة ومثال صافح السلوك القويم الواجب اتباعه إلا إذا كان للناس من شخصه قدوة حسنة ومثال صافح السلوك وتكون فيه الأفعال مطابقة اللأقوال.

وكذلك كان سقراط مثلا طيباً للسيطرة على النفس ، ذلك إلى بساطة فيه ودمائة خلق ، يألف الناس ويألفونه ، ويسكام من غير زهوولا صاف ، ويعيش بيسهم معتدلا غير مسرف في لذة ولا تقشف . فكانت رسالته رسالة المصلح الأخلاق ونفوذه أشبه بنفوذ الشهداء والأبطال .

وفيها عدا هذه الفروق بين سقراط والسوفسطائيين ، كان نوع حياته يشبه شبها ظاهراً نوع حياتهم : فقد كان يقضى وقته فى الحديث مع الشبان ، حتى أن كاتبا مثل لا أرسطوفان » نظر إليه نظرة سطحية ، فخلط بينه وبينهم ، وظن أنه منهم أوأنه ينتمى اليهم .

واكن الحق أن سقراط أنحى باللوم على السوفسطائيين ، وحمل عليهم في قوة وبالا نوان. ثم إن الحلاف بين سقراط وبين السوفسطائيين على أعه في كثير من الوجوه تا فالسوفسطائيون كانوا يدّعون المعرفة في كل شي ، ولم يكونوا يؤمنون بالحق المطلق أما سقراط فكان يصرح بجهله ، وينصح إلى من يستمعون إليه أن لا يبحثوا إلاّعن الحق . فكانت مهمته كلها مهمة تلقين وإقناع للنفوس ، ودعوة لها إلى الإعان ، قوتم المقل الفلسفي وأصاحه ، وحوّله إلى التماس الحقيقة التي خلق لها . وقد كان لتلك المهمة خطرها بالنسبة لمستقبل العقل البشرى : فليس يدهشنا أن يضطلع جها سقراط كما بضطلع برسالة من عند الله .

事事者

واقد كان اسقراط مقدرة عظيمة على التأمل الفلسفى : فإن أفلاطون و أولوجيل » يذكران أنه كان يحدث اسقراط أحياناً أن يقضى أياما وليالى بأكلها كابتا في مكانه لا يبرح ، غرقا في التأمل . وكان سقراط قد أوتى ، كا قال هو نفسه ، قوة أخرى ، « شيطانية » أو إلهية ، فكان كالحموم أو كمن أوحى اليه ، يكاد يطير حماساً ، كا كانت له غريزة باطنية عالية تستولى عليه بمض اللحظات. وكانه كان مؤيداً بتلك المونة الخارقة للمادة التي يتحدث عنها أرسطو حين يقول : إن الذين يسوقهم مؤيداً بتلك المونة الخارقة للمادة التي يتحدث عنها أرسطو حين يقول : إن الذين يسوقهم

دافع إلى لا يمتدون بالعقل الإنساني، لأنهم بجدون في أنفسهم مبدأ هو خيرو أحسن. (١) وسقراط قد شبه نفسه بالمهاز ، موكل بنخس اليونانيين ، وإيقاظهم من نومهم ، وحمام على امتحان نفوسهم امتحانا مستمرآ : وتلك هي المهمة التي جرّت عليه من الأذي صنوفا ، وكافأه عليها الأثينيون بالهم آخر الأمن.

لم يكن ســقراط مشتغلا بالميتافيزيقا ، بل كان معنيًّا بالشئون العملية وكان طبيبًا للأرواح . لم يكن همه أن يؤلف مذهبًا ، بل أن يبعث الناس على التأمل والعمل . وهكذا استطاع الانتصار على ما جابته السفسطة من فساد في النفوس ، وأنقذ الفكر اليوناني من الخطر الذي أحدق به زمانا على أيدى السوفسطائيين .

موارد فلسفته :

ما فلسفة سقراط ؟ وما السبيل إلى معرفتها ، مع أن سقراط، كما تقدمت الإشارة الى ذلك، لم يكتب شيئًا ؟

نقل فلسفة ستراط ثلاثة كتّاب: اثنان منهم من تلاميذه وهم اكونوفون وأفلاطون أمااكرتوفون فكان أحدتلاميذ سقراط، وكان مؤرخا قليل التفلسف، بل كان همه أن يدافع عن أستاذه، وأن يبيّن للناس أنه لم يكن في أقواله وأفعاله ما ينافي الدين أو الأخلاق، بل كان ح خلافا لما المهمه به حساده والناقون عليه ما ينافي الدين أو الأخلاق، بل كان م خلافا لما المهمه به حساده والناقون عليه ما أحسن قدوة وخير مثال يُقدّم إلى الشباب اليوناني (٢٠). وأما أفلاطون فكان عليه م أحسن قدوة وخير مثال يُقدّم إلى الشباب اليوناني (٢٠). وأما أفلاطون فكان تلهيذه كذلك ولكنه كان بطبعه فيلسوقا، وفيلسوقا عبقريا: فكان لا بد نشخصيته القوية أن قظهر فياذكره عن أستاذه، وكان لا بد أن يمزج بالأقوال السقراطية

Aristote, Magn- moral., VII, 8; cf Eth. VII., 1 ()

⁽Xénophon, Mémorables, I, ch. لا كرنوفون (٢) يراجع كتاب «التفاكير» لإ كرنوفون (٢) يراجع كتاب «التفاكير» لإ كرنوفون

زُبِدة آرائه وأفكاره الخاصة . فلسنا ندرى على التحقيق أى الأقوال والمعانى في الهاورات السقراطية للأستاذ وأيها للتلميذ . وأما أرسطو فربحا كان أكثر تحويا للدقة في النقل . ولكن أقواله عن سقراط إعما أخذها عن الغير ، فلم ينتلمذ على سقراط ، فكانت روايته رواية غير مباشرة ، وما ينقله إنما نقله نبعا للمناسبات ومن غير ربط أو ترتيب . فيصعب علينا أن نميز مذهب سقراط الصحيح من جميع هذه الروايات المتباينة .

وسع ذلك فقد لا يكون من المستحيل ، اذا تحرُّ بَنَا هـذه المصادر نفسها ، أن نكشف عن كثير من نواحي فلسفة سقراط .

منهجه في الأخلاق:

أول ما يبدو لنا عند النظر في فلسفة سقراط الأخلاقية هو أن كلة «شيشرون» الشهورة التي يقول فيها إن سقراط «كان أول من أنزل الفلسفة من السماء وأدخلها في المدن وفي البيوت وجعلها منوطة بتدبير الحياة والأخلاق والخبرات والشرور» (١) كلة صحيحة في جملتها . والمقصود بها أن سقراط أحجم عن كل نظر من قبيل أنظار الفلكيين ، وعن كل فلسفة من قبيل فلسفة الطبيعيين ، بل لم يقبل إلا على العاوم المملية ، لأنها وحدها كانت في نظره علوما مكنة خصبة أبحدية ، ومن بين هذه العلوم بل أهمها هو العلم الذي تساس به حياة الإنسان ، وهو علم الأخلاق .

ومع ذلك فإن سقراط لم يكن يزعم أنه يملك ذلك العام الأخلاق، بلكان يقول إنه إعا كان جاداً في طلبه ، فإذا استطاع أن يبلغه ففي أجاديثه مع الغير . وللناس أن يدّعوا المعرفة ، ولكن سقراط لايعرف؟ وهو يعلن جهله، ويظهر أول الأمركن يثق بمعادف

Ciceron, Tusculanes, V,4 (1)

الآخرين، ويسلم بصحة مابدعون ثم يسألهم أن يكشفوا له عن أسرار علومهم ، ويوجه البهم السؤال تلو السؤال، ممتحنا إجاباتهم امتحانا دقيقا، باحثا لعلَّه يجد فيهما عنصر الكلى العام الذي هو عندة مدار الحق . وبكون بهاية الاختيار اعتراف محدُّثيه بجهلهم الذي حاولوا عبثا أن يحجبوه بما أظهروا من علم خادع . وذلك هو «الهكم ا السقواطي . ولكن تلك المرحلة إنما هي الأولى من مراحل منهجه . فحما أسرع ما ننهال الأسـئلة من جديد لتوجيه انتباه المتحدث إلى ما يلزم لحله على أن يكتشف بنفسه تلك الحقيقة التي اعترف بجهله إياها . وتلك هني الطريقة السقراطية المشهورة باسم « التوليد » أو « فن توليد النفوس » . وقد يسير مقراط في هــدا الطريق إلى آخر مراحله، فيستمنبط التعريف العام. وسقراط اللهي يصرح أنه لا يعلم شيئا يشعر شعورا واضحا بمــا ينبغي توافره للعلم من شروط . أما السوفسطائيون الدين يدُّعُونَ المعرفة في كلُّ شيء ، فيجهلون شروط المعرفة ، ففنالا عن أنهم لا يستطيعون تحقيق شروطها لو عرفوها . ويتجلى فن سقراط في « النهكم » على أروع وأبسط ما يكون في علاقتــه بمن يتحدَّث معهم . ولكن ليس ذلك النهكم بساطة متكلفة ؛ بل هو في صميمه منهج من مناهج المناقشة والنقد عن طريق الحوار .

والنتيجة التي يؤدى إليها هـ أما النهكم ليست سابية إلا في ظاهر الأمر . فهي تسوق إلى معرفة الإنسان الله تسوق إلى معرفة الإنسان إلى ما ينبغي له ، وما هو في مقدوره ، وتحرير له من الأوهام عن غيره أو عن نفسه . وسعرفة النفس بمثابة العلم الأول والعلم الكافي الإنسان. «اعرف نفسك بنفسك»: (١)

⁽١) يَعُولُ النَّالِ الْبُوتَانَى : اعرف نفسك بنسك (gnôthi sautón)

هَكَذَا بِقُولِ المثلِ الذي اصطاعه سقراط لقلسفته شعاراً. ومعنى أن يعرف الإنسان نفسه أن يحجم عن البحث خارج نفسه ، وأن يرجع إلى ذاته ، لا الحكي يطيب له المقام على آرائه وأهوائه الشخصية ؟ بل لحكي يكتشف في نقسه ، بالتزوّى والتفكير ، الشيء الثابت العام الذي هو تمأن من شئون الفظرة البشرية على وجه العموم .

والممل وفاقا لهذا المثال الثابت من الإنسانية هو التماس النفس على حقيقها . وهي فكرة من الأهمية بمكان : لأنها تصليح فكرة الناس عن العلم ، وتحول دون أن يُفهم العلم كشيء يمكن أن يأتي من الحارج أو أن يُنقل من نفس الى نفس . ثم هي ثمان أن في كل نفس بشرية بذوراً للعلم الذي بَهم الإنسان ، وليس بحتاج إلا إلى أن يكشف عنه بنفسه . وإذن فوظيفة الملم تتغير تبعاً لذلك : تصبح وظيفته أن بكون عونا التلاميذ، يأخذ بيد المقول في قدح شرارة أفكارها ، ويعينها على تميز بكون عونا التلاميذ، يأخذ بيد المقول في قدح شرارة أفكارها ، ويعينها على تميز والتمليد كلاما لا يُعلم ، وإنما يبحث وينقب . والحوار ليس منهجا عرضيا خارجيا والتلميذ كلاما لا يُعلم ، وإنما يبحث وينقب . والحوار ليس منهجا عرضيا خارجيا البحث والمرقض ؛ بل هو أهم بجلي لذلك المجهود العقلي الذي يشترك فيه الكثيرون المنحف عن الحقيقة الكامنة في النفوس .

带 操 徐

ومع ذلك فهذا المجهود له أخكامه من شروط منطقية معينة . بذكر أوسطو أن سقراط كان يمارس الاستقراء والتعريف بواسطة الكلى^(١) . فما معتى هـذا؟ قد تفسره لنا أمثلة قد ذكرها اكرنوفون . فهذه قضية كلية مثل قولنا : يخضع

⁽١) ارتسطو: « ما بعد الطبيعة » مقالة الميم (١٣) ، ، ، ب ١٠٧٨ ، ٢٧ – ٣٣

الناس في كل شيء راضين لمن يظنون فيهم المهارة والتفوق على الغير . هـــذه القصية الكلية ناتجة من اعتبار الحالات الخاصة الآتية : يخضع الناس في حال المرض للطبيب الذي يحكمون بأنه الأكثر خبرة ، وفي البحر الملاح الأمهر ، وفي الزراعة الزارع الأبرع الخ . ويحن إنما نصل إلى القينية الكلية حين نستخلص العنصر المشترك من هذه الحالات الخاصة : وهــذا مايسمي بالاستقراء . فاذا تقررت القضية الكلية على هذا النحوء أمكن تطبيقها على حالات أخرى غير التي استخلصناها منها . مثال ذلك : يسأل سقراط « أوتيديم » Enthydème عن مطامحه ، فيمترف له « أوتيديم » أنه إنما يطمح إلى الرياسة ، وأنه لايد من العدل لمارسة الرياسة . فيسأله سقراط: فما العدل إذن؟ يقول « أوتيديم » : الظالم هو الذي يكذب ويغش ويسرق . فيلاحظ سقراط بأن هنالك من الحالات ماقد يحلُّ فيها السَّكذب أو المجادعة أو السرقة : يحل لنا ذلك قِبَل من هم لنا أعداء . فيقول إذن إن هـذه الأفمال ليست جائرة إلا إذا تناولت الأصدقاء . ولكن هل يحسن الوقوف عند هذا؟ أليس هناك حالات تحل فنها هذه الأفعال ولو بإزاء الأصدقاء؟ ألا يحل للقائد أن يكذب إذا كان في ذلك تشجيع للجيش وحث له على مواصلة القتال؟ ألا يحل للأب أن بلجأ إلى استمال الحيلة ليحمل ابنه على نجرع الدواء؟ وألا بحل للصديق أن يستر عن صديقه سلاحا أراد أن يقتل به نفسه ؟ فلنقل إذن : الظالم هو الذي يكذب على أصدقائه ، أو يضلل بهم ابتغاءٌ مضرتهم . . .

فهم سقراط الاستفرائي عبارة عن مقارنة أمثلة متنوعة من الحالات الخاصة المستخرج منها بالحد أو بالتعريف. المستخرج منها بالحد أو بالتعريف. ولكن سقراط بحناط في ذلك الاحتياط اللازم الذي يتطابه الانتقال من الخاص إلى العام، لكيلا يستهدف الى الانتهاء إلى نتائج فيها تحكم أوغلط أو إبهام.

على أن الاستقراء السقراطي لم يبلغ بعد أن يكون منهجاً ذا أساس متين دقيق، كما هو الشأن في الاستقراء العلمي الحديث. ثم هو متصف بصفات أخرى أنت له من أنه لايقصد إلى معرفة قوانين الطبيعة ، وإنما يريد أن يقرر قواعد للسلوك. فهو لا يجعل بداياته وقائع أوحقائق مجردة من كل طابع إنساني ، كما هو الشأن في الاستقراء العلمي الحديث ، بل يأخذ أقوال الناس وآراءهم عما يهمهم من الناحيتين العملية والأخلاقية . والتعريف ينطوى على الماهية الكلية للأفعال والقضائل التي تعالجها تبلك الأقوال والآراء.

荣 茶 兽

يتضع من هـ ذا أن سقراط أحدث ثورةً عقلية حين أعان أن البحث الفلسفي حَرِيٌّ أن يفادر دراسة الكون والطبيعة لبنصرف إلى دراسة الإنسان نفسه .

وسقراط ايس مؤسس علم السياسة فحسب ، بل إن المبدأ الذي قام عليه منطقه بقي خلال عشرين قرنا قاعدة وحكما من أحكام الذهن البشرى . فالعلم عنده موضوعه المنصر الثابت الباق الذي يجرد من الأشياء الحزئية المرضية . وهدا المنصر الثابت هو المعنى العام، والتصور الكلى ، وغاية العلم الوصول إلى تمريفه وحده .

ومنهج سقراط قد اصطنعه خلفه وبسطوه ووضعوه ، فأصبح حدل أفلاطون وقياس أرسطو . وقد اجتازقياس أرسطو هذا العصر القديم كله والقرون الوسطى، فكان موضوع العلم حتى عهد ديكارت هو استخراج المعانى وتعريفها والربط بينها . وهنا نصل إلى الفكرة التي تميز سقراط من المدارس الفلسفية الأخرى، إنسانية أوطبيعية : فلسفة سقراط هي فلسفة العقل المتبصر والوجدان الإنساني الواعي . وقد كنته تلك الفلسفة من أن يجمع خَيرً ما وجد في مذاهب أسلافه .

فسقراط كان « إنسانيا » كما كان يروتاغوراس السوفسطائى ؛ ولسكن شتان بين النظرتين ! والمل يروتاغوراس كان محقا إلى حد ما حين قال بأن الإنسان مقياس لحيح الأشياء ، فنسب الحقائق جميما إلى الإنسان .

لسكن الإنسان في نظر سقراط إنما يمتاز عن الحيوان بالمقل ، أي بشيء آخر غـر استحقاقه لمدخ الناس أو دمهم . وليس يكفي أن نتساءل أيَّ أنواع السلوك يقره الرأى العام أويستنكره ؟ بل لابد أن يكون هناك سبب يجمل سلوكا ما مقبولا وسلوكا آخر مستنكرا . ولا يمكن أن تكون الفضيلة خاضعة للأهواء الشخصية .

نعم إن الإنسان مقياس لجميع الأشياء . ولكنه لا بكون كذلك إلا يقدر ما يخصع إحساساته وانفعالاته وأهواءه لحكم العقل وميزان المنطق . والشيء لا يكون حقا باعتقاد من اعتقد أنه حق ، كا أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد بطلانه . وإنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً ثابتا ، سواء اعتقد أنه حتى أو اعتقد أنه باطل . ولو كان غير هذا لكان الشيء معدوما موجودا في حال واحدة في ذاته ؛ وهو محال . واذا كان رأى شخص ما أكثر قيمة عندنا من رأي شخص آخر ، فذلك كان . واذا كان رأى شخص ما أكثر قيمة عندنا من رأي شخص آخر ، فذلك لأنه يستطيع بالحجة العقلية أن يجمل رأية رأيك ورأيي ورأى غيرنا من الناس . وقد نادى «هيهاس» بالرجوع الي وحى الطبيعة في مثل هذه الأمور . ولهذه الدعوة ما يبررها: لأن الآراء والأفعال الشائمة عند الناس أجمين هي على الأرجح قائمة على الذوق المشتركة والإحساس العام . وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من وجود سبب وجيه لمراعاة

تلك الأفعال، وهو لا يمكن أن يكون إلاّ سببا عقليا. ولأنَّ نكتشف ذلك السبب لأنفّسنا خسير من أن نقبل أفعال الغير مقلدين.

فلسفته الأخلاقية :

والأخلاق يمكن أن تقوم على علم عقلي ، علم يكون له من متانة المبادى؛ ودوامها، وقرب الصلة بدخائل نفوسنا ، ما يعطينا كوذجاً لما ينبغي العمل على تحقيقه في كل ظرف من ظروف الحياة . وإذا كان ذلك العلم موجوداً بالفعل ، وكان في متناول كل إنسان وكان في مقدور العقل أن يحدّد معنى الفضيلة تحديداً يقبله الجميع، فما الذي بلزمللعمل بما يشير به ؟ لسنا بحاجة إلىشيء أكثر من المعرفة . وهنا نصل إلىأحدى مفارقات سَقراط وهي مبدؤه القائل : « كل قضيلة علم » . ومعناه أنَّه يَكْفَى أن نمام الخير فمارسه . ومن عرف الفضيلة حق المرفة فلا بدله أن يقبل على عمل الخير من غير تواني . وهنا يخالف سقراط الرأى الشائم لدى الجمَّهُور في أن الإنسان قد يستهويه الشر مع علمه بالخير . ويرى سقراط أن ذلك وهم باطل : فإنك إذا وقمت في الشر فمعنى ذلك أنك لم تُبصر الخير ولم تتبينه حقًّا ، أو أنك أبصرته على ضَّوٍّ ضعيف . وهو يرى كذلك أن إرادة الخــبر لدى البشر جميمًا أمر ثابت لا سبيل إلى المدامه . وكيف يمكن للناس أن يريدوا لأنفسهم شراً ؟ وإذن فالناس حين بأثمون لا يقترفون الدنوب لسوء إرادتهم، بل بسبب تقص في نور عقولهم، ولا أحد هو شرير قصداً: لأنك لا تجد أحداً يسمى إلى شقاء نفسه قاصداً متعمداً .

والفضيلة والسمادة عند سقراط متلازمتان. وهذه المطابقة بينهما يدخلها سقراط في الأخلاق لكي يكفل لهذا العلم مبدآ مقررا لا نزاع فيه . لأن من البديهيات أننا

تربد جميعا أن نكون سـمداء . واكن الأمر الذي يبدو أقل بداهة هو أن الفضيلة — التي تتطلب منا غالبا كثيرا من الإعنات لميولنا وأهوائنا — تجل معيا السعادة ، بمعنى أن التعارض بين السعادة والفضيلة قد يكون من وجود كشيرة أكثر تصوراً لدى الجنبور من مطابقتهما واتفاقهما . ولكن لمل من مواضع المظمة في فكو صقراط أنه لم يقبل ذاك التمارض كما كان بهدو لغيره في ذاك المصر . بل إنه استمان، أبتغاء التوفيق بين الفضيلة والسعادة ، بكتير من الأمثال والحكم الجارية التي كانت ترمى إلى جمل الفمل النافع والفمل الجميل شيئا واحداء فأأنَّ بين الفمل الحسن وبين المنافع التي تعود منه على الفرد أوعلى الجماعة. وكان من طرائف سقراط تصريحه بأنهإذا كانت الفضيلة لا تفترق عن السمادة ، قان تمام السمادة لا بكتسب إلا بالفضيلة ولا قوام للسمادةدون الفضيلة. وسقراط بقوله هذا وضع مبدأ قد قبلته بالتسليم جميع الذاهب الأخلاقية القديمة - ومنها الأخلاق الرواقية - كا سلَّمه عدد من مذاهب الأخلاق الحديثة . قدتختلف فكرة السمادة في تلك الذاهب باختلاف علو " المكان الذي يضعون فيه الفضيلة . لكن تلك المُناهِب على اختلافها تشترك في القول بأن الغاية القصوى لأَفْمَالِنَا الْأَخَارُقِيةَ وَبِأَنَ الْخَيْرِ الْأَسَى يَطَابِقَ مَا عِنْدَنَا مِنْ رَغْبَةً فِي السمادة ، ثلاث الرغبة المغروسة في أعماق نفوسنا وفطرتنا ، والني هي لدلك سابقة على كل روية وكل اختيار. والروية والاختيار لا ينصَّبَّان إذن إلا على الوسائل الملوغ تلك الغاية التي نميل اليها ضرورة وطبعاً. والعقل — خلافاً لتجارب الجواس ومألوف العاذات ــ يمثّن الوسائل التي تُكَفِّل لنَا بِلُوعُهَا ، وهو يصوَّر في صورة الخيرات أفعالَمَا الَّي يحكم بازومها للسعادة.

杂杂茶

وهــذا البدأ القائل بأن الفضيلة إنما تنشأ ضرورةً عن المعرفة الصحيحة ، وأنه الناك كان أهم ما يعنينا هو تربية العقل تربية قويمة ينشأ عنها استقامة الفعل – مبدأ

غال على بد سقراط أسمى مكان . وما زال المبدأ يلهم فى الخفاء كثيرا من الفلاسفة ، حتى حين بريد أولئك أن يحُدُّوا من معناء وأن يضيّقوا مداه . . .

نعم إن البدأ السقراطي غفل عن عامل من العوامل الأخلاقية كانله المكان الأول في المسيحية وفي الإسلام، وفي فلسفات مثل فلسفة «كانت »: وهو حسن النية وصفاء القلب . ولكن سقراط بين أقوى بيان ما يمكن وما ينبغي أن يقوم به العقل من تدبير ميولنا وتنظيم نزعاتنا ، والقدرة على صرفنا عن طرائقنا المخاصة في النظر والحس والفعل ، لتوجيه نفوسنا إلى المكلى الشامل العام ، والعلم الذي يقصده ستقراط هو علم الطبيعة البشرية وحده : وهو علم يجب أن يُفهم منه ما يمثل الطبيعة البشرية من حيث ما فيها من عنصر عام يصاح أن يكون مثالاً بحدثي على الدوام .

ومهما يكن الأمر فإن سقراط قد عارض ، عبدته في الكفاية الشخصية والتمبر اللمام والفضل، جميع ما كان بخضع الحكومة للعناصر اللاعقلية من قوة جسمانية والحتيار شعبي وانتخاب بالقرعة وما إلى ذلك . وكيف ندع حبة الفول التي تستخدم في القرعة تفصل في تعيين من يتولى الفضاء بين الناس ، مع أننا لا ناجأ إلى هدده الوسيلة في اختيار من تقل وظيفتهم خطراً عن القاضي كالمازف على الربابة والملاح والمهندس المهاري ومن اليهم إن فن الحكومة إنما مرجعه إلى العلم ، وولاية الحكم بنبغي أن تُقصَر على خيار الناس ، أعنى من هم أكثر علما ودراية وكفاية .

وتلك نتيجة لابد أنها أثارت انفعال السياسيين والديما جوجيين في عصر سقراط. السكن سقراط لم يكن مع ذلك يرمى إلى تطبيق مبدئه تطبيقا متعارفا لا يابين ، ولم يكن يطبع في استماله لقلب القوانين الوضعية بل لإصلاحها. وخير من هذا : أنه جمل من معرفة القوانين القررة ومن احترامها شرطناً ودلالة على ممارسة المدالة .

: ط_____ ئ

لم يكن سقراط ليحفل بالمباحث الطبيعية التي تتناول الكون في أصله وطبيعته. ولكنه كان سع ذلك مضطراً بمذهبه في الأخلاق أن يكون له فكرة ما عن مجموع الأشياء الكونية والطبيعية . غير أن تلك الفكرة أقرب إلى أن نكون عنده فكرة عملية ودبنية من أن تكون مجردة نظرية . وفكرته في صميمها محاولة للكشف عن وجود عناية وتدبير إلهي . وكذلك رأى سقراط أن ما في الطبيعة من انسجام بديع وجود عناية وتدبير إلهي . وكذلك رأى سقراط أن ما في الطبيعة من انسجام بديع وخود عقل مدبر خير لا يففل ولا ينام .

نُسِب إلى أنكساغوراس أنه كان يرى أن النظام الموجود في الطبيعة لم يحدث عفوا، بل لا بد أن يكون راجعاً إلى عقل صور الأشياء ورتبها . غير أن سفراط يلاحظان أنكساغوراس بعد أن نصب العقل منبعا للموجودات، تركه في زاوية وركن في شرحها إلى تولد الحركات بعضها عن بعض وما إلى ذلك من الأشياء الطبيعية التي ليس للعقل فيها أقل أثر . أماسقراط فقد وافق انكساغوراس على انجاهه الأول ولكنه لم يرتض المحرافه الأخير : فأخذ يلتمس الشواهد التي تدل على وجود غاية عقلية ، فوجدها في الملاحمة بين الجسم الإنساني وبين الوسط أكثر مما تكون في انتظام سير الأفلاك في الملاحمة بين الجسم الإنساني وبين الوسط أكثر مما تكون في انتظام سير الأفلاك المحاوية . ورأى أن الأشياء جيماً قد رُتبت لمصلحة الإنسان ومنافعه . وخطا خطوة أبعد من أنكساغوراس : فتصور الخالق ذا الكرم والجود ، لا جوهراً محتداً ، بل موجودا روحياً عيماً .

ولقد شارك سقراط أهل الدين من العوام رأينهم في النماس العلل الغائية للكون. وفكرة ستقراط في الإله تنحو نحو التوحيد، وإن كان فيها بقايا من المتقد الموروث الذاهب إلى تمدد الآلهة . ربحا كان سقراط ينظر إلى الآلهة التمددين نظره إلى وكلاء ووسطاء لا يمبدون إلا ليقربوا الناس زلني إلى الإله الأكبر . وكان سقراط ينصح كذلك بالمحافظة على العبادات والشعائر المشروعة ، ولم يقف عن القيام بها ؛ وكل ما في الأمر أنه كان يجهد لكي ينفث فيها نقحة روحية . وكان كا رأينا يؤمن بالعنابة الإلهية؛ وذلك الإيمان هو الذي بحث في نفسه الأمل في حياة غير هذه الحياة الدبيا ، وإن لم يكن الذلك الأمل في نظره يقين برهاني .

審器 微

ولكن ما ذلك « الرسول » أو « الجنّى » الذي كان يزعم سقراط أنه كان يتلقى عنه الوحى ؟ أهو إله جديد يضيفه سقراط إلى آلمة الدين الدّعني المقرر ؟ ربحا كان ذلك رأى من صدقوا ما ورد بمريضة الاتهام التي سيق بها سقراط إلى المحاكمة . لكن اليس لدينا من سبب يدعو إلى الظن بأن سقراط كان ينظر إلى ذلك الوحى نظره إلى كائن معين أوموجود شخصى ، بل كان يدرك ذلك الأمر الإلهي ويشعر به في نفسه ، ويحس به كائما هو صوت يناديه في ظروف مختلفة، وينذره في الشئون الهامة: فهو الذي همتن به مثلاً فصرفه عن الاشتغال بالسياسة والمساهمة فيها بنصيب فعال ؟ ثم هو الذي أمن، وقت المحاكمة بأن لا يحضر دفاعاً بالمني الصحيح . فوحي سقراط أشبه بهاتف داخلي يرشده إلى ما ينبغي عمله أو الكف عنه .

وربما كان سقراط في إعلانه أثر هذا الوحى الإلهى على نفسه مخالفا لمألوف الدين القائم في عصره . ولمكن ستقراط لم يكن مخالفاً للعلم على نحو ما كان يفهمه هو . وإذا صح أن نفس سقراط مالت إلى نوع من التصوف ، فإن تصوفه لم يكن يتجاوز المجال الذي يخضع للفكر البين الصريح . والحق أن ذلك المجادل الذي لا يني ولا يهدأ ، كان شديد الثقة بالعقل وبالعلم ، وإن كان يظهر بمظهر المتشكك أحيانا . وإنها ثقة سقراط بالعقل المرتب المنظم ، العقل المتواضع الذي لا يأخذه الصلف إزاء الأشياء ، وبالعلم الذي يعرف حدوده فلا يتجاوزها ، والذي لا يتقدم آمنا مطمئنا في سبيل امتلاك ناصية الحق إلا بقدرا حترامه لما هو حاصل ، وبقدر شعوره بأنه محوط بالجهل . . فكأن سقراط المعلم الأول الذي علم الناس صميم الروح العلمي ، ولقنهم مبادئ المذهب العقلي المعتدل السلم .

استطاع سقراط مجهوده المنطقية ونشاطه النقدى أن يصنع الآلة اللازمة لارتقاء النفس محو الكمال العقلى. ومهذه الجهود استطاع أن يحو الكمال العقلى. ومهذه الجهود استطاع أن يحو لل الأزمة التي نشأت من تعاليم السوفسطائية إلى ما فيه للعقل خير وللنفس نجاة .

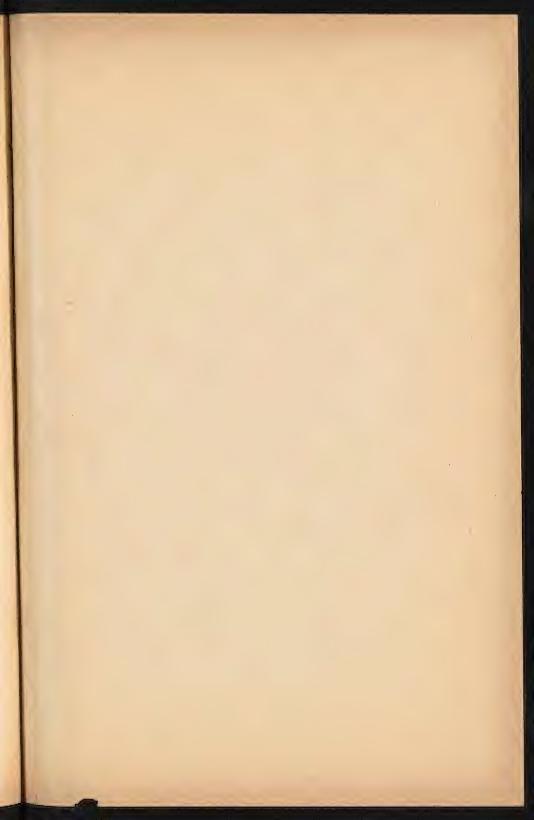
واستطاع بجهوده الأخلاقية أن يؤسس علم الأخلاف، واستطاع كذلك أن يخلّص الفكر من سحر المحسوس، كما استطاع _ من حيث لا يدرى _ أن يوجه النظر الفلسفى صوب الميتافيزيقا ، وصوب الحكمة بمناها الصحيح .

務 张 學

كان آخر ما فاه به سفراط أثناء الحاكمة أن قال اقضاته: « لقد حان الوقت لأن نفترق ـ أما أنا فلكي أموت ، وأما أنتم فلتعبشوا . مَنْ مِنّا هو أهدى سبيلاً وأحسن نصيباً ؟ هذا شيء لا يعلمه إلاَّ الله » .

وإننا نعرف الحكم الذي نطقت به محكمة الأنينيين . ولكن هنالك حكماً نطقت به محكمة الأنينيين . ولكن هنالك حكماً نطقت به محكمة أخرى أرحب صدراً وأقل تمصباً وأبعد عن نزوات الساعة : وهي عكمة الأخلاق العالية والضمير الإنسساني . فأبدت تلك المحكمة مسلك الحكيم اليوناني ، وأنخذت منه إماماً للفلسفة في جميع الأوطان والأزمان ، وناصرته على الأوهام الشائمة والمزاعم الباطلة والآراء الفطيرة ، واقتدت بسقراط في لزوم المعقل الواعي ، وتغليب الروح على المادة ، والنزام حدود الإنسانية المفكرة .

الإسلاميون



الفلسفة الإسلمية

عادلات حول الفاسفة العربية :

اختاف الباحثون في أمر الفلسفة المربية : اختلفوا في اسمها ، كا اختلفوا في وجودها . فنهم من رأى أنها ايست غربية ، لأن جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل عربي ، فهي في نظرهم أحق أن نضاف إلى الإسلام ، لأن له فيها أثرا ظاهرا ، ولأنها فشأت في بلاد إسلامية ، وعاشت في ظل الإسلام . ومنهم من ذهب إلى أن الأولى أن يطلق عليها اسم « الفلسفة المربية » : لأن رجالها كتبوا آثارهم باللغة المربية ، التي كانت لغة الثقافة في العالم الإسلامي الشرق .

ولم يقتصر الخلاف على اسم «الفلسفة العربية» وهل الأولى أن تسمى «بالفلسفة الإسلامية» ، بل تعداه إلى إنكار وجودها : فن الباحثين من نازع فى أن يكون للفلسفة العربية أو الإسلامية وجود مستقل ، وزعم أنها أشبه بأن تكون خليطا من آراء القدماء ، تعددت منابعها وانعدم الاتساق بين مواددها ، ومنهم من ذهب إلى أن فلاسفة العرب إنما استقوا فكرهم من الفلسفة اليونانية التي كانت شائعة بين المسيحيين من أهل سوريا والوثنيين من أهل حرّان ، وأضافوا إنها عناصر اقتبسوها من الهند وفارس . ومنهم من حكم عليها إجالا بأنها إنما جاءت شرحا مشورها للذهب أربيطو، والمشائين ،

مناقشة هادئة:

ولا يسمح المقام بالخوض في مناقشة الأقوال المختلفة التي أدلى بها في هذا الصدر الباحثون من مستشرقين ومؤرخين أوروبيين . فإنني أخشى أن يكون الدافع إلى بعض تلك الأقوال شيئاً من قبيل ذلك التمصب الذميم الذي ينأى بصاحبه عن سبيل الحيدة والإنصاف . على أن هذا الموضوع قد أفاض فيمه من قبل أستاذنا الكبير مصطفى عبد الرزاق باشا في محاضراته القيمة التي ألقاها بالجامعة المصرية سنة ١٩٢٧؟ (١) ومن هذه المحاضرات اقتبسنا الشيء الكثير ، فنوجه إلى الاستاذ الجليسل خالص الشكر .

إنما تريد أن ننبه في مستهل هذا الفصل إلى أن الجدل الذي أثير حول هذه المسألة لم يكن بدعا في تاريخ الفلسفة : فقد شهدنا في السنوات الأخيرة مناقشات كثيرة كان موضوعها البحث في الفلسفة المسيحية، ورأينا أستاذا لنا في «السريون» يحمل على تلك الفلسفة ، فينكر عليها طرافتها ، بل يطعن في كيانها ويحاول أن ينقضها من أساسها .

أما تحن فلكى تكون منصفين ، ينبغى أن نعترف بأن الفلسفة العربية تحتوى على عناصر هامة من الفكر اليونانى ، وأن الفلسفة اليونانية ضرورية جداً لفهم الفلسفة العربية ، بل نقول أكثر من هذا : إن الفلسفة العربية لاتتصور بدون الفلسفة اليونانية : فلا مراء فى أن أرسطو وأفلاطون وأفلوطين كانوا المعلمين المفلسفة اليونانية : فلا مراء فى أن أرسطو وكل كشف لأثر من آثارهم ، وكل الحقيقيين للفكر الإنسانى على مدى القرون ، وكل كشف لأثر من آثارهم ، وكل

⁽١) تشرعا سنة ١٩٤٤ في كتاب عنوانه « التمهيد لتاريخ الفليفة الإسلامية »

ترجمة اشيء من مؤلفاتهم ، كانت عند أهل المصور الوسطى من مسلمين ومسيحيين وجهود غفاية كشف لعالم جديد .

وإذن فلا ضير علينا من أن نعترف صراحة بأن الفلسفة العربية تفترض أولا عفيم الفلسفة اليونانية ، ولكننا نقرر مع ذلك أن الفلسفة الإسلامية أو العربيسة شيء و مجرد الهضم والتمثيل للفلسفة اليونانية شيء آخر ، وشأن الفلسفة العربية في هذا كشأن غيرها من الفلسفات : إن المذاهب الفلسفية الكبرى في العصور الحديثة متأثرة إلى حد بعيد بالفلسفة اليونانية ؛ وأثر تلك الفلسفة ظاهر للعيان في مذاهب بيكون وديكارت واسبينوزا وكائت ، ولكن من ذا الذي ينكر مافي مذاهب هؤلاء الفلاسفة من طرافة ؟ وإذن فكيف ساخ للبعض أن يظنوا أن عقلا كعقل الفارافي وابن سينا والغزالي وابن وشد كان عقلا جديما لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفا ، وأنه لم يكن ألا مقادا اليونان؟

مكانة الفلسفة الإسلامية:

الحق أن للفاسفة العربية مكانها التي لا ينكرها الا جاهل أو معاند أو كلاها معا . وأول عمل جليل طريف عكن أن ينسب الى فلاسفة العرب هو محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين ، وإن كان للفلسفة عندهم منزلة الصدارة بالقياس إلى الدين ، ما دامت الفلسفة بطبيعها تتجه الى الصفوة أو « الخاصة » في حين أن الدين بطبيعته الما يتجه الى « الكافة » أو الى العامة .

وحسبنا ، لكي نتبين مكانة الفلسفة الإسلامية ، أن نشير الى أهم نظرياتها :

- المسائم المسائم المسائم إلى أن المادة أزلية ومحلوقة مما . فقولنا إن المسائم عدت ، أى بدأ فى زمان معين ، قول على سبيل المجاز : لأن الله باعتباره علة أولى هو صانع للمادة والعالم . ولكنه تعالى خلق المادة والعالم بفيض من فيوضاته الأزلية: إذ لا يمكن أن يقع صنع الله فى زمان . وإعا نسبة الله إلى صنعه كنسبة العلة إلى معلولها ؛ والعلة غير منفصلة عن المعلول . ومن قال بحدوث العالم ، فكأنه قال إن الله قد بدأ خلق العالم ، عشيئته ، فى زمان ما ولفرض ما : ومعنى هذا أن الله كان ينقصه شى قبل إنفاذ مشيئته و تحقيق قصده . وهذا ما يجب أن أبغر أه الله عنه ، لأن ينقصه شى قبل إنفاذ مشيئته و تحقيق قصده . وهذا ما يجب أن أبغر أه الله عنه ، لأن الله هو الكمال المطلق ، وقد تعالى عن مشامهة المخلوقين .
- ٣) وذهبوا إلى أن علم الله حيط بالكايات ، أى بالأشياء العامة . وبعبارة أخرى أن علم الله لايتعلق بالجزئيات ، أى بالأشياء الفردية العرضية ، وإنما يحيط بالتواميس الكلية والقوانين العامة للكون : لأنه لو كان الله يصلم الجزئيات والأعراض الفردية لحدث تغير زمانى فى علمه ، ولاقتضى ذلك تغيرا فى ذاته . والله منزه عن كل تغير .
- ") وقالوا بنظرية الفيض الأفلوطينية ، وخلاصها عندهم أنه لما كان الله واحدا وعقلا محضا ، فلا يمكن أن يصدر عنه إلا عقل واحد ، وصدور ذلك العقل عن الله شبيه بصدور الشغاع عن الشمس ، وعن الله صدر العقل الأول، وعن العقل الأول صدرت عنه صدر العقل الثانى ، وهكذا إلى العقل العاشر أو « العقل الفعال » الذي صدرت عنه المادة . وهو أدنى العقول العشرة ، وهو المشرف على العالم الأرضى ، وحلقة الوصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة . ولما كان العقل الإنسانى ، أى النفس الناطقة، ملكة وسنه على العقل المنقعل في الإنسان وعلم النافعل في العقل المنقعل في الإنسان وسيح ، بالتأمل والدرس وتركية النفس ، أهلا لأن يتصل بالعقل الفعال ، فإذا

وصات النفس الإنسانية إلى ذلك الكمال، بلغت السعادة والنبطة الحقة، مهما بكن الدين الذي اعتنقته ومهما يكن سبيلها في عبادة الله . وما ورد في الدين عن الجنسة والنار وما أشبه ذلك ليس إلا مجازات واستعارات لثواب وعقاب روحيين . والثواب والعقاب الروحيان يتوقفان على مقدار ما يبلغه الإنسان من درجات الكمال في هذه الدنية .

幸 俗 华

تلك بعض المسائل المشهورة التي وقف منها فلاسفة الإسسلام موقفا يخالف موقف أصحاب الفرق الإسلامية ، كما يخالف ، في بعض نواحيه ، موقف الفلاسفة اليونان ، والمشائين منهم على الخصوص .

وذلك بين واضح: ثما أبعد الفرق بين أفوال الفلاسفة هذه وأقوال أهل السنة والمتكامين المسلمين ! فالمتكامون - كما هو مشهور - أرادوا أن يثبتوا بحجج الفلاسفة أنفسهم أن العالم « محدث » لا «قديم » ، وأن المادة مخلوقة لا أزلية . وكانت غايتهم من ذلك أن يثبتوا وجود إله خالق واحد منزه عن الجسمية . شم وكانت غايتهم من فلك أن يثبتوا وجود إله خالق واحد منزه عن الجسمية . شم إن المتكامين لم يكن يعنيهم إلا نصرة العقائد الدينية ولكن بأسلحة الفلاسفة أنفسهم .

أما مخالفة فلاسفة المرب المشائين من اليونان فظاهرة أيضا: فإن أكبر ماشغل فلاسفة العرب – مهما بكن موقفهم من الإسلام – هو تلك الثنائية الناشئة من مذهب أرسطو، والتي تتقابل فيها المادة الآزلية والله . وثلك الثنائية الارسطاطاليسية ماكانوا ليقبلوها كما هي دون أن يخرجوا علنا من زمرة المسلمين ، وأن يسلكوا في عداد الكافرين المارقين من الدين .

وكلا شعر فلاسفة الإسلام أن أرسطو قد ترك هـ في المسائل غامضة مضطربة دون أن يقطع فيها برأى ، زادت جهودهم لتكميلها وإيضاحها وسد مابها من نقص ، واضعين نصب أعينهم أن يصوفوا نظريتهم في وحدانية الله وتنزهه عن ملابسة المادة، حريصين في الوقت نفسه على أن لا يقعوا في هوة مذهب وحدة الوجود الذي لا يقرق بين الله والعالم . ولقد وجد من فلاسفة العرب - أمثال ابن باجة وابن رشد - من ألفوا الرسائل الخاصة في « إمكان الا تصال » (أي اتصال الإنسان بالعقل المفارق) ، وشغات تلك المسألة بال فلاسفة العرب أكثر مما عني بها فلاسفة اليونان .

وإذن فمن الإسراف أن يقال إن الفلسفة العربيسة إنما هي شرح مشوّه لفلسفة أرسطو والشائين . والواقع أن فلاسفة العرب إذا كانوا في سعيهم للوصول إلى الحقيقة ، قد تابعوا أرسطو حينا فإنهم قد انصرفوا عنه أحيانا ، وأنجهوا إلى غيره من الفلاسفة كأفلاطون وأفلوطين والرواقيين . ولم يقنع العرب بنقل الفلسفة اليونانية كأهي ، بل طبعوها بطابع خاص ، ونقثوا فيها من روحهم ، وجعلوها تستجيب لمطالب عصرهم .

والخلاصة أن الفلسفة في العالم العربي لم تقف عند مذهب أرسطو وحده ، ولم تتقيد بمذاهب اليونان وحدها ، بل صاغت لنقسها مذهبا ضافيا له طرافته . وهي كما قال أحد الباحثين من اليهود : توشك أن تكون تقلبت في كل الأطوار التي مرت بها الفلسفة في العالم الغربي .

آثار الفلسفة الإسلامية في الفلسفتين المسيحية واليهودية :

على أنه رعما كان من الخير ، بدلا من أن تطيل الحديث في طرافة الفلسفة المربية ، أن نشير إشارات سريعة إلى آثارها في فانمفات العالم :

من السلم به الآن لدى الباحثين الأوروبيين أن الفارابي كان له أثر كبير ف فلسفة العصور الوسطى : ترجم كتابه « إحصاء العلوم » إلى اللغة اللاتينية ، وكانت له في المدارس المسيحية والمهودية مترلة ممتازة . ويظهر ذلك الأثر على الخصوص عند « روچر بيكون » و « ريمون لل » . وترتيب الفاراني المعلوم هو نفس الترتيب الذي قبله الفلاسفة المسيحيون في القرون الوسطى مع فوارق بسيطة .

أما ابن سينا فقد يكفى أن يدكر قانونه فى الطب وأقواله عن النفس ؛ وأثو ذلك فى الفلسفة السيحية مشهور ؛ فقد جرى القديس توماس الأكويني على نهيج ابن سينا فى الرجوع إلى أرسطو ، للتدليل على وحدانية الله وتغريبه عن الجسمية ؛ ومن وقف على تاريخ الفلسفة الحديثة عرف أن ديكارت سلك فى إثبات وجود النفس وروحانيها واستقلالها عن البدن ، فسلكا شديها إلى حدكير بحسلك ابن سينا من قبل .

ومن المغوم أن المسيحيين استفادوا في كثير من بحوثهم بآراء الغزالي في إثبات النحلق من العدم ، ومن الأدلة التي اعتمد عليها الغزائي للتدليل على أن علم الله شامل للجزئيّات ، ومن إثباته لعقيدة البعث بعد الموت .

فاذا انتقلنا إلى ابن رشد وجددًا أن الإعجاب بشروخه لأرسطوكان عظنما في أوروبا ، حتى سماء « دانت ِ » الشارح الأكبر . ومن المشهور أن مدرسة « بادوا » أوروبا ، حتى سماء « دانت ِ » الشارح الأكبر .

في إيطاليا كانت تغتمي إلى مذهب ابن رشد، وأن الاسيجر دورابات له كان زعيم المدرسة الرشدية في فرنسا إبان القرن الثالث عشر ، واغد ظل الدهب الذي نسب الى ابن رشد متدارسا عند الأوروبيين في الكتب والجامعات من منتصف القرن الثالث عشر حتى أوائل القرن السابع عشر ، ويجد الباحث في قليفة اسينوزا أن موقف ذلك الفيلسوف المهودي من مسائل الفلسفة والدين والوحى والنبوة يشبه الموقف ذلك الفيلسوف المهودي من مسائل الفلسفة والدين والوحى والنبوة يشبه الموقف الذي سبقه إليه الفاراني وابن رشد ، ولعل اسينورا عرف شيئا من نظريات المرب عن ظريق موسى بن ميمون ، وعرف فلسفة ابن رشد خصوصاً عن طريق الغرب المهودي ، يوسف دل ميدجو ، أحد أنصار المدرسة الرشدية في القرن السابع عشر .

ولا بد أخيراً أن تشير إلى فضل الفلسفة العربية على الفلسفة المهودية : وحسبنا أن نذكر أن كتب أرسطو لم تنقل إلى اللغة العبرية ، وأن البهود قنعوا في ذلك ما كتبه الفلاسفة العرب من ملخصات وشروح ، ولقد سار أسحاب اللاهوت من البهود خطوة خطوة في إثر فلاسفة العرب ، ولقد تمين الباحثون أن المفكرين اللين سبقوا موسى بن ميمون مدينون لفلاسفة العرب عمهجهم وآرائهم في الدين ، ومعلوم للكثيرين أن كتاب موسى بن ميمون المسمى « دلالة الحائرين » حافل بنقد آراه السلمين والرد عليها ، ومع ذلك فالقارى المتأمل يجد في كل صفيحة عند فيلسوف السهود ما يشهد شهادة قاطعة بأهمية الفلسفة العربية وبعد أثرها في الفكر المهودي .

: 4_ 51:

وبعد فيا نحب أن يتسرب إلى وهم أحد أننا ننتجل الأسباب للإشادة بفضل المسلمين على غير حق : فالواقع أن كل ما أوردناه مقتبس من شهادة علماء الغرب في المصور الوسطى وفي المصر الحديث : وهي تدل في جملتها على أن العلماء الغربيين استفادوا من المواد التي قدمها اليهم فلاسفة العرب.

ومتى دُرست آراء فلاسنفة العرب حق دِراستها،، ومتى نَشر ما لم ينشر من آثارهم ، كان لنا من ذلك نور بهدينا إلى تبين ما للفلسفة العربية من منزلة جليلة في تراث الإنسانية الفكرى .

إن فلاســفة العرب قربيون منا ، وما يزالون يحيون فينا . ولن نتخلص من تاريخنا مهما أليكرناه ، كما لا يستطيع الإنســان أن ينخلع عن حياته السابقة مهما حاول أن ينسى ماضيه .

الف_ارابي

حياة الفارابي (١):

الفياسوف أبو نصر الفارابي هو محمد بن محمد بن طرخان ؛ سمى بالفارابي نسبة إلى الجهة التى ولد بها ، وهي ولاية فاراب من بلاد الترك فيها وراء النهر ، فقيلسوفنا إذن تركي المولد ، وإن كان بعض أسحاب التراجم قد ذكر أن أباه كان قائدا وأنه فارسى الأصل ، ومهما يكن الأحم فالفارابي بجملة ثقافته ومؤلفاته فياسوف عربي ، بل لقد قال أحد المستشرقين أنه هو مؤسس الفلسفة العربية ، ومن قبل رأى كثيرون من مؤلفي العرب أنه أكبر فلاسفة المسلمين ، وقال فيه ابن سبعين : «هذا الرجل أفهم فلاسفة الإملام وأذكرهم للملهم القديمة ، وهو فيلسوف فيها لاغير ، ومات وهو فلاسفة الإملام وأذكرهم للملهم القديمة ، وهو فيلسوف فيها لاغير ، ومات وهو والرئيس ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصاليفه» ، وقال بعض المستشرقين ، هو اليس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا وابن رشد إلا وبدوره موجودة عند الفاراني » ، وكان العرب يمد ون الفاراني أكبر المناطقة بعد أرسطو ، ولما كانوا يطلقون على أرسطو اسم « المعلم الأول » ، فقد أطلقوا على الفارابي اسم « المعلم الثاني » .

 ⁽١) انظر تفصيل ذلك في كتاب « فيسوف العرب والمعلم النائي ، المعالى الأستاذ ، سطنى عبد الرازق بإشا .

كان الفارابي منذ صباه مولما بالأسفار : تنقل في بلاد الإسلام ، حتى دخل المراق ، وأثم ببغداد ، فتلق طرفا من علوم الفلسفة على أستاذ نصرائي ، وكان من زملائه في التلهذة أبو بشر متى بن يونس النصرائي المشهور بترجته للكتباليونانية . وبعد أن أقام الفارابي زمانا في بغداد ارتحل عنها إلى حلب ، واتصل بالأمير الحمداني سيف الدولة و قال الحظوة عنده ، وتزبي بزى أهل التضوف ، ثم صحب الأمير إلى دمشق في حلته عليها سنة ، ٩٥ بعد الميلاد ، ووافته منيته بدهشق في تلك السنة وهو شيخ ناهز الثمانين من عمره ، فتربي الأمير بزى الصوفية وصلى عليه في نفر من خاصته شيخ ناهز الثمانين من عمره ، فتربي الأمير بزى الصوفية وصلى عليه في نفر من خاصته المقربين .

张 张 赛

وأظهر مايستوقفنا في حياة المفارا في أنه كان رجلا يميل إلى التأمل والنظر ويؤثر المزلة والهدوء . بدأ شبابه متفلسفا ، وقضى كهولته متفننا ، وختم حياته متصوفا . ذكروا أنه كان لا يوجد ظلبا إلا في مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف كتبه هناك . والحق لقد كانت حياته الفكرية خصية جدا : ألف كتبا كشيرة ضاع أكثرها ، على أنه أشتهر بين المرب بشروحه على فلسفة أرسطو . ولكن همة الفارا في لم تقف عند الشروح : فقد ألف طائفة من الرسائل أوضح فيها فلسفته الخاصة كفصوص الحكم ، وإحصاء العلوم ، والجمع بين رأبي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وآراء أهل المدينة الفاضلة وغيرها . وكانت للفارا في معرفة بالطب ، وكانت له مواهب بارزة في الموسيقي علما وفنا ، وكتب أشهر رسالة في نظرية الموسيق الشرقية . ويذكرون من براعته في هذا الفن أنه صنع آلة موسيقية شبهة بالفانون عزف عليها من فاضحك الحاضرين ، وعزف مرة ثانية فأبكاهم ، وعزف مرة ثالثة فأبكاهم ، وعزف مرة ثالثة فأبكاهم ، وعزف مرة ثالثة فأنامهم ثم انصرف . ولقد أعجب سيف الدولة عواهب الفارا في في الموسيق ، فأنامهم ثم انصرف . ولقد أعجب سيف الدولة عواهب الفارا في في الموسيق ، في الموسيقية شبهة بالفانون ، في عليها من في الموسيق ، وله في الموسيق ، وله في الموسيق ، وله في الموسيق ، وكتب أشهر ، وكتب أسمر ، في الموسيق ، في الموسيق ، في الموسيق ، وهذا الموسيق ، في ال

وما زال الدراويش المولوية يحتفظون في أُغانيهم يبعض الأنغام المنسوبة إلى ذلك الفيلسوف الفنان .

التوفيق بين أفلاطون وأرسطو:

كان الفاران يرى في الفلسفة اليونانية رأبا يبدو لنا اليوم عيبا: كان يراها فلسفة واحدة في صميمها لا اختلاف بين مذاهبها وقضاياها ولما كان أفلاطون وأرسطو في نظره الإمامين المثاين الفلسفة اليونانية فذهباها عنده مذهب واحد على الحقيقة . وإذا كانت هنالك مسائل كثيرة يظهر الخلاف فيها بين الفيلسوفين اليونانيين ، فالفاراني لايمد خلافا جوهريا ، ما دام الاتفاق واقعا على الأصول وللقاصد . وإنما يسمّ الفاراني باختلاف أفلاطون وأرسطو في أمرين : في سبحيما التعليمي وفي سلوكهما المعلى . أما من حيث المهج فالفاراني بلاحظ أن أفلاطون لم يدون كتبه إلا أخيرا ، وأنه عمد في كلامه إلى الرموز والإشارات سونا المحكمة وسننا بها على من لم يكن من أهلها ، في حين أن أرسطو جرى على منهج التقرير والتدوين والإيضاح والتبيين . وأما من حيث السلوك المعلى فأفلاطون في نظره والتدوين والإيضاح والتبيين . وأما من حيث السلوك المعلى فأفلاطون في نظره رجل ترهد وتخلى عن الدنيا وشواغلها ، في حين أن أوسطو رجل أقبل على الدنيا والتمس أسبابها وخيرانها (1).

وقد يعجب القارئ العصري للفارابي كيف تورط في نظريته تلك، فخلط بين مذهبين متعارضين متمنزين كالمذهب الأفلاطوني والمذهب الأرسطاطاليسي ، وأحدها

⁽۱) انظر : الفارابي : « الحجمع بين رأيي الحسكتيمين » طبعة الحائجي ١٩٠٧ مين ٥ – ٨

مذهب شالى ممهن في المثالية ، والثانى مذهب واقعى يريد أن يخفف من غلواء المثالية الأفلاطونية : هن العلوم أن أفلاطون قد رأى أنه لا وجود للأفراد والأشخاص والمحسوسات ، لأنها متغبرة ، وإنما الموجود حقيقة هو « المثال » ، أو المهنى السكلى النمام المجرد من الشخصيات الحسية : فالعنى السكلى للإنسان أو « مثال » الإنسان هو المساهية الثانية الناس على اختلافهم . وجهذه المثالية شاد أفلاطون المذهب المثالى الشهور . أما أرسطو فرأى ، خلافاً لأنستاذه ، أن الموجود ليس هو المعنى السكلى المجرد الذي تشترك فيه أفراد كثيرة ، وإنما الموجود عنده هو الأفراد المحسوسة نفسها : المجرد الذي تشترك فيه أفراد كثيرة ، وإنما الموجود عنده هو الأفراد المحسوسة نفسها : ففئلا « سقراط » هو سقراط ، لا بما يشترك فيه مع جميع الناس ، بل بما يخصه فيثلا « سقراط » هو سقراط ، لا بما يشترك فيه مع جميع الناس ، بل بما يخصه ويمزه عن عداه ، وبذلك كان أرساطو في فلسفته أقرب إلى الواقع وألصق بمالم الشهادة ، في حين أن أفلاطون كان كثير التحليق في عالم المثل (1) .

وهذا ما فات الفاراني أن يراه من تعارض بين المذهبين . ولكن يبطل العجب إذا علم السبب بسيط ، وهو أن الفاراني في محاولته التوفيق بيت رأيي الفياسوفين اليو تاليين أخذ يستشهد يكتاب مشهور هو « أثولوجيا أرسطوطاليس» (٢)، وظن أن هذا الكتاب لأرسطو حقيقة ؛ ولم يخطر بباله ، كالم يخطر ببال أحد من مفكرى ذلك العصر ، أن نسبة الكتاب إلى أرسطو خطأ ، وإعما هو شذرات من كتاب « التاسوعات » للفياسوف الإسكندراني « أفلوطين » زعم الأفلاطونية الحديدة .

游 密 執

 ⁽١) واجع تفصيل ذلك في كثاب الأستاذ بوسف كوم: « تاريخ الفليفة البوتانية »
 ص – ٨٨ بع .

⁽٣) الْقَارَانِي: ﴿ الْجُمْعِ بِينَ رَأْبِي الحَكْمِينِ ﴾ من ٢٧٧ ، ٣٩ الحج .

التوفيق بين الفلسفة اليو نانية والإسلام:

وأعجب من هذا أن تجد الفيلسوف المربي ، بعد أن طول أن يثمت اتفاق مذهبي أفلاطون وأرسطو باعتبارها ممثلين للفلسفة القدعة ، يحاول محاولة جديدة وهي أن يشت أن لا خلاف بين الفلسفة اليونانية من جهة وبين عقائد الشريعة الإسلامية من جهة أخرى (1) . وتعايل ذلك يسبر أيضاً : فالفارابي كان فيلسوفا ومسلما في أن واحد ، أعنى أنه كان موقعاً بجلال الفلسفة من جهة ، ومؤمناً بكمال الإسسلام من جهة أخرى . فالفلسفة والدين عنده أمران متفقان : لأن كلا منهما حق ، والحق جهة أخرى . فالفلسفة والدين يعبران عن حقيقة واحدة من وجهين لا يخالف الحق ، وإن شئنا قانا الفلسفة والدين يعبران عن حقيقة واحدة من وجهين مختلفين ؟ وكل ما في الأمر أن الفلسفة في سعبا للوصول إلى الحقيقة تستعمل وسائل مختلفين ؟ وكل ما في الأمر أن الفلسفة في حين أن الدين ياجأ إلى طرق التخيل والإقناع غير الوسائل التي يعمد اليها الدين : فق حين أن الدين ياجأ إلى طرق التخيل والإقناع النفسي ، تلجأ الفلسفة بطسمتها تتجه الى الخاصة ، و « أصحاب الأذهان الصافية » ، بجد الدين إنما يتجه إلى الكافة والجهور على حسب ما يطبقون .

الفيلسوف الكامل:

وِالْآنْ مَا مُعْنَى الْفُلْسَفَةَ عَنْدُ الْفَارَائِي ؟

يرى فيلسوفنا أن الفلسفة ليست علما جزئيا كعلوم الرياضة والطبيعة والعلب وما

⁽١) تراجع أشلة من المسائل التي ذكرها الفارابي ، مبينا أن موقف الفيل وفين اليونانيين فيها واحد ، وأنه متفق مع عقائد الفريغة الإسلامية ، كمالة حدوث العالم ، وإثبات السائع ، وبقاء النفس ، والثواب والعقاب (٣ الجمع بين رأين الحسكيمين ٣ مي ٢٦ ـ ٣٨ .)

خاكلها ، وإنما هي علم كلي يرسم لنا صورة شاملة للكون في مجموعه . وهذا ما قال به فلاسفة اليونان من قبل ، ولكن الفارابي يزيد على فلاحفة اليونان رأيًّا طريفًا قيقول : إن الفيلسوف الكامل هو الذي يحصّل هــذا العلم الـكلي ، ويكون له قوة على استماله ، يعنى « الذي يحصل الفضائل النظرية أولا ثم الفضائل المملية بمصيرة بِقِينَية » . أما الفيلسوف الزور أو الباطل فهو « الذي يشرع في أن بتعلم العلوم من غير أن يكون مستمداً لها » . ذلك أن الفارابي يرى أن للشروع في النظر الفلسفي شروطا ينبغي توافرها ، وهي في جملتها عبارة عن محبة الصدق والعدل والخير وتصفية النفس من شوائب المــادة وشواغل الحواس . فإن الذي سبيله أن يشرع في النظر الفلسفي « ينبغي أن يكون له بالفطرة استمداد للعلوم الفظرية ، وهي الشرائط التي ذكرها أفلاطون في كتابه في السياسة (١)، وهي أن يكون جيد الفهم والتصور ، ثم أن يكون بالطبيع بحبا للصدق وأهله والمدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيا يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والشروب، مهون عليه بالطبيع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعا منهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى الدزيمة على الصواب . ثم بعد ذلك بكون قد ربي على فواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن بكون صحيح الاعتقاد لآرا، اللة التي نشأ علمها ، متمكا بالأفمال الفاضلة التي في ملته ، غير مخل بكلم أو بمعظمها . . » . والفيلسوف المباطل هو الذي البتعلم العلوم النظرية ولمرزود ولم يعود الأفعال الفاضلة التي بحسب ملة ما ، ولا الأفعال الجميلة التي هي في المشهور جميلة » بل «كان تابعاً هواه وشهواته في كل شيء » . ورجل كهذا «لم يشعر بالغرض الذي التمست له الفلسفة ... فحصل على الفلسفة النظرية أو على أجزاء من النظرية فقط » وظن هذا كافيا ، بل لعله ظن أن الغرض مما حصل

⁽١) يقصد كتاب « الجهورية » لأفلاطون.

عَمَّهَا أَنْ يَنَالَ بَعْضَ مَا يَظْنَهُ جَمْهُورَ النَّاسِ سَعَادَاتِ وَخَيْرَاتَ ؛ ﴿ فَأَقَامَ عَلَمُهَا طَلَبَا الْمُلَكُ وطَمِعًا فِي أَنْ يَنَالَ بِهِ ذَلِكَ الْفَرِضِ ﴾ (١) .

وتذكرنا هذه الأقوال بأقوال شبيهة بها وردت على اسان الفياسوف «سبينوزا» في القرن السابع عشر ، واعل الفاراني من بين فلاسفة الإسلام هو الفياسوف الحق بالمعنى الذي بينه ، فقد غرفنا أنه أراد أن يعيش وفقا العبادئ التي وضعها في مذهبه ، وحاول أن يكون فيلسوفا في أقواله وأفعالة ، وظاهر من كلام الفاراني أن للفلسفة أهلها المستعدين لها ، وليس كل حافظ للعلوم النظرية فيلسوفا ، ومن اشتغل بالفلسفة طمعا في الشهرة والرياسة أو المال ، فليس من أهلها على الحقيقة ، وإنا هو على قول الفاراني فيلسوف زور وبهرج وباطل ، وخليق به أن بنيذ من زمرة الحاصة المصطفين وأن يسلك في عداد الدجالين المهرجين . . .

اللهيئة الفاصلة:

وفيها ذكرنا من فلسفة الفارابي ما يوقفنا على مقدار عنايته بالأخلاق. ولكن الفياسوف العربي كان أيضاً معنيا بالسياسة ، كان يحلم بتنظيم العالم ننظيما شاملا يجعل منه دولة مثالية على غرار جهورية أفلاطون أو مدينة صالحة عاقلة ، تكون زياسة الحكم فيها لفيلسوف صفت نفسه حتى كاد أن يكون نبيا .

والمدينة الفاضلة التي ينشدها الفيلسوف العربي هي تعوذج لمجتمع إنساني راق بؤدى كل فرد فيه وظيفته الخاصة التي تلائم كفاياته. وأفراد المجتمع ، كأعضاء

⁽١) الفارابي: « تخصيل السعادة » طبعة الهند من ٢٦ وما بعدها :

البدن ، متضامنون متعاونون ، يخضعون لرئيس المدينة ، ويتشهمون به ، لأن ذلك الرئيس أوتى من الخصال الرفيعة مايصعب تحققه في عامة الناس : فهو سلم البنية ، جيد الذهن ، ثاقب الذكاء ، حاضر البدسية ، ماذي العزيمة ، حصيف صادق ، عادل لزية متجرد عن المادة مؤثر للذات الروح. وتذكرنا الجصال التي بتحلي مها رئيس المدينة الفاضلة الفارابية بصفات الفيلسوف الأفلاطوني في « الجمهورية » ، وتذكرنا كذلك في صورة أوضح بالصفات التي خلمها أصحاب الرواق على ﴿ الحَـكَنِيمِ ﴾ الذي حماوه حاثرًا جميع الفضائل . وكما كان « الحكم » الرواق شخصا مثاليا يعسر محققه على الأرض ، فرئيس المدينة عند الفاراني شخص يستحيل وحوده كذلك . واكن الفاراني يضيف إلى خصال الرئيس خصلة أخرى : وهني قدرته على الاتصال العقل الفيال ، الذي هو أعلى منزلة من العقل الإنساني ؛ وقد سي فيالا بالقياس إلى النقل الإنساني الذي ينفعل به ويستفيد منه . وغاية العقل الإنساني وسمادته في أن يتصل بالعقل الفعال، وبهذا الاتصال يقترب الإنسان من الله. وبالطبع ليس كل إنسان فادراً على هذا الاتصال بالعقل الفعال ، وإنما يستطيعه القليلون من أهلالصفاء الذين لم يشغلهم عالم المادة عن عالم الروح، فسعوا إلى اختراق حجب الأرض، وتطلعوا إلى احتلاء أنوار الساء(١) .

وأهل الصفاء عند الفارابي فريقان : فريق الفلاسفة وفريق الأنبياء . وكل من الفريقين يستطيع ، على طريقته الخاصة ، أن يجتلى تلك الأنوار ، إذ يتصل بالعقل الفمال : فما يستطيعه الفيلسوف بالنظر العقلي والتأمل الفلسني ، يستطيعه النبي بمخيلة ممتازة وقوة قدسية أودعها الله فيه . وإذن فالفيلسوف والنبي ، فيما يرى الفارابي ،

⁽١) الفارايي: « آزاء أهل المدينة الفائنلة » (في مواضع كثيرة .)

ها أجدر الناس بتولى رياسة المدينة الفاضلة : لأنهما ينهلان من منهل واحد رفيح ، ويرميان إلى غاية واحدة ، ولأن كليهما ، عواهبه الخاصة واستعداده لتلقى الأسرار الإلهية ، يستطيع الاتصال بالمقل الفمال الذي هو عند الفاراني منبع الوحي والإلهامات الساوية ، ومصدر الشرائع والنواميس الضرورية اسير الجماعات البشرية . والفلسفة والوحي كلاها عمرة من تحرات الجود الإلهي ، يفيضهما الله على من يشاء من عباده الصالحين .

السمادة :

على أن الفاراني يريدنا ألا ننسي أن المدينة الأرضية ، مهما يكن كالها ، ايست غايبها في نفسها ، وإنما هي ندرج إلى السعادة العليا التي تنالها النفوس الركية في المالم الآخر . فالنفوس الخيرة العارقة هي التي تبق وتدخل العالم العقلي ، وكما زادت درجها في المعرفة والفضيلة في هذه الحياة علا مقامها بعد الموت ، وزاد حظها من السعادة في الحياة الأخرى . وكما كثرت الأنفس المتشامهة المفارقة الهادة ، واتصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقول عمقول ، كان التداد من لحق الآن بملاقاة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ، لأن كل نفس تعقل ذاتها وتعقل وزادت لذات الماضين المشامهة لها مراراً كثيرة ، وكما زاد تعقلها زادت لذائذها .

والظاهر من هذه النظرية في السعادة أن الفارابي أراد أن يقول إنه حين الخروج من هذه الدنيا بذهب الأحياء أفواجا ليلتقوا بحواكب الأموات، ويتحدوا بها اتحادا عقليا، إذ ينضم كل شبيه إلى شبيه . وبهذا النجو من انضام النفس إلى النفس، تزيد لذات الأموات الراحاين الفارق. فكرة فلسفية إسلامية طريفة تحتاج إلى

فنان يقف عندها يستوحيها : تحتاج إلى شاعر ينظمها قصيدة بارعة ، أو إلى موسيقى يصوغها لحنا جميلا ، أو إلى رسّام يجعل منها لوحة تسر الناظرين .

٤ ع___ة :

تلك صور سريعة من آراء الفاراني والرجل كما قلنا فيلسوف مسلم بأجمل ما لهذه السكامة من ممان ، رجل جمع بين مزيتين : الإخلاص الفلسفة والإيمان الدين ، وسهاتين المزيتين حاول أن يوفق بين لفتين ، لغة العقل ولغة القلب ، وهما عنده لفتان مفهومتان ضروريتان للإنسانية التي تريد أن تتخطى نفستها ساعيسة وراء الكمال وكأن الفارابي قد جاء إلى العالم ليؤدي رسالة جليلة : خلاصتها أن الفلسفة والدين هما المين السافي للحياة الروحية ، التي بها يكون المجتمع الإنساني فاضلا ، ويدونها بكون عليمة أو الدين ! وما أشقانا ويدونها بكون عنما طالا . فويل الهجتمع إذا تنكر الفلسفة أو الدين ! وما أشقانا إذا طفت علينا المادة ، فخات حياتنا من مشاغل الروح !

ابن سينيا

في سنة ٢٧٠ من الهجرة ، أي بعد موت الفاراني بنحو ثلاثين سنة ، ولد علم من أعلام الفلسفة الإسلامية ، حقلي بشهرة واسعة في بلاد الشرق والنرب على السواء : وهذا الفيلسوف هو أبو على بن سينا ، أثرله مفكرو العرب منزلة رفيعة ، فلقبوه في حياته بلقب « فيلسوف الإسلام » . فلقبوه في حياته بلقب « الشيخ الرئيس » ، وبعد عاته بلقب « فيلسوف الإسلام » . وكان اسمه معروفا منذ القرن الثالث عشر الميلادي عند جميع الفلاسفة المسيحيين . وإذا كاثوا يعدونه من خصومهم ، فهو في نظرهم ذو مقام محترم وخليق أن يعند به كل الاعتداء .

: 41 -----

وقد روى ابن سينا نفسه قصة حياته ، ومنها نعام أنه حفظ الفرآن ، ودرس الأدب وهو سبى ناشىء . ثم جاء إلى « بخارى » معلم متفلسف اسمه « أبو عبد الله الناتلى» فتلق عليه ابن سينا دروس المنطق ، وسرعان ما نبع التلميذ حتى فاق أستاذه ، فشر ع حينتذ في قراءة الكتب على نفسه ، ودرس الشروح على منطق أرسطو حتى فشر ع حينتذ في قراءة الكتب على نفسه ، ودرس الشروح على منطق أرسطو حتى عمل منه ، وانفتحت على الفتى أبواب العلم : فقرأ في المنطق « إيساغو جي » فرفريوس ، وفي الرياضة « هندسة » إقليدس ، وفي الفلك « مجسطى » بطايموس .

ثم انجه ابن سينا إلى دراسة كتب العاب ، فبرع فيه في أقل زمن ، وشرع في مداواة المرضى ، وانفتحت عليه أبواب المسالجات المقتبسة من التجربة ، حتى كان فضلاء الطب يتتلهذون عليه ، وعمره لا يزيد على سبع عشرة سنة .

تم توفر على الدوس زهاء سنة ونصف ، فأعاد دراسة المنطق ، ولم يكن حيندال بنام ليلة واحدة بطولها ، ولا يشتغل في النهار بغير ذلك العلم ، فإذا تخير في مسألة ، أو لم يظفر بالحد الأوسط في قياس منطق ، تردد إلى المسجد ، وصلى وابتهل إلى الله ، حتى بفتح المستغلق وبيسر المتعسر .

وكان يرجع بالليل إلى داره ، ويضع السراج بين يديه ، وبشتغل بالقراءة والكتابة : فإذا غلبه النوم أو شمر بضعف ، عدل إلى شرب قدح من الشراب ديثما تمود إليه قوته ، ثم يرجع إلى القراءة . . . ولم يزل على تلك الحال حتى استحكم على جميع علوم زمانه ، ووقف عليها بقدر الإمكان .

وعلى هذا النحو ترى ابن سينا ، وهو دون العشرين ، قد استنفذ كل ما يستطيع المقل الإنساني أن يناله من علوم المنطق والطبيعة والرباضة والظلب . ولكن « ما بعد الطبيعة » عند أرسطوكان بيدو للفتى الفيلسوف علماً ضعباً جداً ، قرأه فا فهم منه شيئا ، والتبس عليه غرض واضعه ، ثم أعاد قراءته أربعين سرة ، حتى حفظه عن ظهر قاب ، دون أن يفهمه أو يدرك القصود به . ولكن اتفق لابن سينا يوماً أن اشترى كتاب الفارابي في « أغراض كتاب ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، فسارع إلى قراءته ، ولساعته انكشفت له أغراض الكتاب، ففرح بذلك وتصدق في الى يوم بشيء كشير ولساعته انكشفت له أغراض الكتاب، ففرح بذلك وتصدق في الى يوم بشيء كشير على الفقراء شكراً لله .

وفى ذلك الحين كان سلطان بخارى مريضًا ، وحار الأطباء في مداواته . فداواه

ابن سينا ، وسأله الإذن له فى دخول المكتبة السلطانية الخاصة ؛ فأذن له ، ورأى ابن سينا فيها من المؤلفات النادرة ما لم يسمع به أحد ، فقرأ أكثرها ، وظفر بفوائدها. . .

والظاهر أن ابن سينا كان بارعا في الطب النفساني أيضًا ؛ وقد رويت عنــــه في قلك روايات كثيرة⁽¹⁾ ؛ منها أن رجار أصيب بالماليخوليا ، قداشته عليه المرضحتي سيطر غليه الاعتقاد أنه أصبح بقرة، فأصبح يقلد الأبقار في خوارها ، ويأكل ويشرب معها ، ممتنما عن مؤاكلة بني الإنسان . وما زالت حاله كذلك حتى ضعفت قواه وهزل بدنه . فمرضه أهله علىالأطباء ، فمحروا عن علاجه . فاستُدعي ان سينا الشهرته في الطب النفساني ، فسأل الريض عن حاله ، فأجابه المريض بأنه أصبح بقرة يأكل ما تأكل الأبقار ويفعل ماتفعل . فقال له ان سينا : ﴿ إِذِن نَذِ مِحْكُ ﴾ قال الريض : افعل ماتشاء . فأمر ان سيتا أن يقيد المريض بحبل ، وأن ياتي على الأرض ، وأن يؤتى بسكين حاد . فلما أحضر السكين أعوى به على المريض كأنه يربد ذبحه . فلما قرب من تخره ، والسكين في بده ، قالله : مابال هذه البقرة هزيلة ! إنها لانصلح الذبح . قال المريض : إنها تصلح للذبح فاذبح . فقال ابن سينا : لا أن أذبحها حتى تمتلي. لحما وشحماً . فقال : وماذا أفعل حتىأصير سمينا؟ فأجابه : تأكل كَثَيرًا وتشرب كما يأكل الناس ويشربون . فقال : أو تذبحني إن فعلت وأصبحت سمينًا ؟ فقال : نعم . ثم أخذ على نفسه العهود والواثيق أن يفعل كما أمر . وأخذ يأكل ويشرب منذ ذلك الحين كما يصنع الأدميون، فعادت إليه صحته الطبيعية . وقوى بدنه ، فعاد إليه عقله ، وذهب عنــه مرضه . وزاره ابن سينا بعد ذلك ، فلما

⁽١) يراجع أيضًا كتاب د القانون د في الطب لابن سينا .

رآه معافى البدن سليم العقل، قال له : مابال هذه البقرة قد سمنت؟ فأجاب : فعم وقد أصبحت عاقلة إ⁽¹⁾ .

岩 岩 岳

قضى ابن سينا حياة قلقة، متقابة ، حافلة بالأحداث والمناصرات : فلم يكن الرجل من أوائك الفكرين الذين بالممسون الهدوء والعزلة عن الناس ، ولم يقنع بحياة الفكر ومشاغل النظر العقلى الخالص ، بل ألق بنفسه في عجيج الحياة ، وخاص غمار السياسة ، فحمله تيارها إلى تقلد مناصب الوزارة والرياسة حينا ، وإلى معاناة آلام الحبس والاضطهاد أحيانا .

شرع ابن سينا في الكتابة وهو في الثانية والمشرين من عمره. ويضيق المقام عن إحصاء مؤلفاته كلمها التي بلغت فيا قبل مائة رسالة أو كتاب في شتى الموضوعات. وحسبنا هنا أن نذكر أهم مؤلفاته وهو كتاب « الشفاء » الذي تناول فيسه علوم النطق والرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة ، ثم كتاب « النجاة » وقد لخص فيسه ابن سعنا نفسه كتاب « الشفاء » ، ثم كتاب « الإشارات والتنبيهات » في المنطق والحكة ، ثم كتاب « القانون » في العلب ، وقد جوت بعض المدارس الطبية على اعتباره من أمهات كتب الطب زمنا طويلا .

卷条章

 ⁽١) نقلا عن كتاب و في علم النفس » للأسانة حامد غيد القاذر ، ومجمد عطية الأبراشي
 وعمد مظهر سعيد . الجزء الأول سنة ١٩٣٢ من ١٩٩٩ ، ٢٦٠

وقد بلغ من ذبوع شهرة ابن سينا في العالم الإسلامي أن أصبح اسمه محوطا بالأساطير: فألفت الكتب تقص نوادر حياته وتروى عجائب أعماله. من ذلك كتاب باللغة التركية عنوانه « سيرة أبي على بن سينا وشقيقه أبي الحارث »(١) جعل صاحبه من الفيلسوف رجلا برع في السحر وعلم السيمياء ، واستخدم علمه ذلك في حوادث ومغامرات وقعت له مع بعض ملوك مصر . . . ونسب بعض المتأخرين إلى ابن سينا كتابا سماه « مجموعة ابن سينا السكيري في العلوم الروحانية ، والعلب ، والسيمياء ، والأبواب ، والعزائم ، والطوالع ، والبروج ، والطبائع ، والطلاسم ، وأبواب المحبة ، والدخول على الحكام ، وحل المربوط . . . الح »(٢)

华 密 崇

وإذا كان الفاراق فياسوفا بالمنى الأصيل القديم، بمعنى أنه سلك في سيرته الخاصة سبيل الحكمة، ورغب عن المادة، وآثر العزلة، وأقبل على الحياة الروحية الصرفة، فابن سبنا فيلسوف من طراز آخر: كان لمتاع الدنيا على قلبه سلطان كبير، وكان فيا يروى مطواعا لشهواته البدنية، كثير الطلب الذات الحسية. كان ان سبنا طبيبا، وكان وزيرا، وكان نديما الملوك والأمراء. ولكنا حترى أن نفسه كانت تصبو إلى أمور روحية، وليس في خزانة طبه مايشني غليلها، ولا في حياة القصور مايروى ظمأها.

وليس يتسع المقام لبسط فلسفة « الشيخ الرئيس » بسطا وافيا ، وإنما نربد

⁽١) ترجَّه مراد مختار إلى العربية، وهو مطبوع بالطبعة الرحمانية بمصر .

⁽٢) بالمكتبة العلامية بجوار الأزهر تصر .

أَنْ نَشِيرَ هَنَا إِلَى الخَطُوطُ الرئيسيةُ في ذلك المُذَهِبِ الصَّاقِ الذي جَمْعُ بَيْنُ آرَاءُ أُفلاطُونَ وأُرسطُو وَأُفلوطِينَ .

نظرية الخلق والصدور:

رأى ابن سينا أن في مذهب أرسطو عيبا ظاهرا من ناحيتين على الخصوص : فقد أمسك أرسطو عن الكلام في أصل الكون ، ثم إنه لم يتحدث إلا حديثا موجزا عن الله وعلاقاته بالعالم والإنسان .

أراد ابن سينا أن يكمل هذا النقص ، فأدلى بنظرية عن الله والعالم ، مقتبسة من الأفلاطونية الجديدة ؛ وحاول الفيلسوف الإسلاي بنظريته تلك أن يوفق بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين، وقد كان ذلك التوفيق مما يشغل أذهان المسلمين في ذَلَكَ الْحَينَ . قَالَ ابنَ سَيْنَا : إنْ أُولَ مَا خَلَقَ الله تَمَالَى جُوهِر رُوحًانِي ، هُو عَقَل محض ، قائم لا في جــم ولا في مادة ، درّاك لذاته ولخالقه تمالى ، وأنه قد اتفق على صة هذا جميع الحكماء الإلهمين والأنبياء عليهم السلام ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « أول ما خلق الله المقل شم قال له : أقبِل فأقبل ، شم قال له : أدبِر فأدبر ، شم قال : فبعزني وجلالي ما خلقت خلقا أعز منك ، فبك أعطى ، وبك آخذ ، وبك أثيب ، وبك أعاقب » . شم بيّن ابن سينا أن هذا العقل ، الذي هو المحلوق الأول لله تعالى ، بتعقله لخالقه ، يصدر عنه عقل ثان ، هو عقل الفلك الأقصى ، ويتعقله لذاته ، يصدر عنه نفس وجسم . وتعلقت النفس بالجسم . فتلك النفس هي النفس الكلية المحركة للفلك الأقصى ، كما تحرك نفسُنا جسمَنا ، وذلك الجسم هو جرم الفلك الأقصى ، وهو العرش بلسان الشرع ؛ والمقل الثاني بدوره يصدر عنه عقل ونفس وجسم :

فالعقل هو عقل الفلك الثانى ، والجـم هو جزم ذلك الفلك ، وهو فلك الثوابت ، أى الكرسي بلدان الشرخ ، وتعلقت النفس الثانية بهذا الفلك الثاني . . .

ويستمر الصدور على هذا النحو . ويحصل من كل عقل ثلاثة أشياء : عقل آخر وجسم آخر ، إلى أن تنتهى إلى العقل العاشر ، وهو العقل الفعال الذي يصدر عنه العالم العنصري للؤلف من المواليد الثلاثة، وهي المعادن والنباتات والحيوان ، بما فيه الإنسان الذي هو أكمل أنواع الحيوان .

وإذن فالوجودات كلم ا وجودها عن واجب الوجود، أى الله ، وهو واحد لا كثرة فى ذاته ، وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضانا تاما مباينا لذاته (٢) .

崇 崇 崇

وهذه النظرية العجبية التي ذاعت في القرون الوسطى ذيوعا واسعا إنما تجيب في ذهن ابن سينا عرز مشكلة سيتافيزيقية اهتم بها الاسكندرانيون ؟ قانوا : إذا كان الموجود الأول واحدا محضا ، فكيف يمكن أن تصدر عنمه الأشياء المتعددة في الطبيعة ؟ من أجل ذلك وضع ابن سينا العقل الأول أو المعلول الأول كو اسطة بين الوحدة الإلهية وبين كثرة الأشياء الطبيعية : لأن العقل الأول ، وإن كان واحدا إلا أنه بوجوده مع الموجود الأول يؤاف ثنائية : لأنه يعقل ذاته ويعقل خالقه ، ومن عذه الثنائية نشتق كل سلسلة العلاقات التي هي أصل كل تعدد بحرات الموجودات ،

 ⁽١) ابن سينا: « النجاة » (الطيعة الأولى بسئة ١٣٣١ هـ) ص ٤٤٥ ــ ٥٥٠ .
 وأليضا: ابن سيناا: » رسالة في صونة النفس الناطقة وأخوالها » ص ١٥ ــ ١٩٧

فالواحد الأول لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد وهو العقل الأول : لأن الله واحد لا كثرة فيه ، و إنما تبدأ الكثرة في العلمول الأول الذي يحرك الداء الأولى ، ويصدر عنه بدوره عقل ثان يحرك السهاء الثانية .. وهكذا من صدور إلى صدور حتى نصل إلى العقل الذي يحرك الغلك الأخير الذي هو أقرب الأفلاك اليتا .

幹 告 告

الله عاولة ابن سينا لنفسير الحلق ، وتحديد الملاقات بين المالم والإنسان والله . ولا نسان مكانه في الكون الذي بتصوره ابن سينا ، ومكانه على حدود عالين ، عالم الأحسام وعالم الأرواح . ويشبه أن يكون هذا مطابقا لما قال به أرسطو ، والمكن الحديد عند ابن سينا هو أن الكون يصدر من الواحد الأول بطريق العلة الحالقة المؤرّة . وإذن فللمالم تاريخ ، والله مبدأ الكون كله . صحيح أن ذلك التاريخ أزلى عند ابن سينا : لأن العالم معلول لإله أزلى ، وحميح أيضا أن نوع العلة الذي بفترضه ابن سينا هو الفيض أو الصدور أو الحلق بالوسائط ، وهو ما لا يتفق مع الظاهر من تعالم الإسلام ، والكن يبق مع ذلك أن نظرية ابن سينا قد سدت الثغرة التي أشر نا اليا في مذهب أرسطو ، بصدد الثنائية ، ثم إنها حادث عاملة نفحات من نظريات الصوفية التي ألفها المسلمون .

أخلاق ودين :

ومن الإنصاف أن نقول إن ابن سينا لم يأل جهداً في التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة أهل السنة والجاعة: فقال بقضاء الله وقدره الذي يحكم كل شيء ف

الوجود، وأن الله عَالِم وقدّر الأشياء على مَا هي عليه قبل خلقها .

华安安

ولابن سينا فكرة رفيمة عن العناية الإلهية : قال إن « المنابة هي كون الأول عالما بذاته ويما عليه الوجود مر نقام الخبر ، وعلة بذاته للخبر والكمال بحسب الإمكان ، وراضيًا به على النجو المذكور ، فيعقل نظام الخبر على الوجه الأبلغ في الاحكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخبراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله ، فيضانا على أنح تأدية إلى النظام بحسب الإمكان » (١).

وكان ابن سبنا من المتفائلين إذ قال : إن العالم على أحسن ما يمكن أن يكون ، وليس في الإمكان أبدع ممما كان . وإذا كان في العالم شر ، فليس راجما إلى إرادة الله ، وإذا كان في العالم شر ، فلا يصدر عنه الشر ، ومن الله ، وإذا كان في العلم وإذا يصدر عنه الشر ، ومن الله ، وإذا كان في المعلم والمعلم والمعاوية . وهنالك نوع من الموجودات ما هو خير مبرأ من الشر : كالأمور العقلية والمعاوية . وهنالك نوع من الوجود هو الوجود الأرضى ، والخير فيه غالب على الشر ، والشر فيه لأجل الخير ، وينهغي ألا يترك خير كثير لتفادى شر قليل ، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجود كما هو .

تعســوف:

ولم يكن ابن سينا في حياته من المارسين للتصوف: فقد عرفنا أن الرجل لم يكن يحتقر المتع واللذات ولا مجالس الأنس والطرب، ولكن هذا لا يمنع من أن نلاحظ أن الشيخ الرئيس قد فهم التصوف فهما عميقاً ، وترك لنا عنه صفحات جميلة حقاً .

⁽١) « النجاة » بس ت ع : ١ - ٧ - :

وبلاحظ أن تصوف ابن سينا متميز عن مفاهب الصوفية وأهل السنة من السامين : فليس مذهباً يدعو إلى الرهد والانخلاع عن المحالم ، بل هو مذهب عقلى ينتهى إلى المتعمار الذهن ، وإشراق المقل ، وتركية النفاس ، لتكون مستعدة لتلقى فيض المقل الفعال . ويقول ابن سينا إن النفوس لا تمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف إنحا يكون تمايزها مقدار استعدادها للاتصال بالعقل الفعال الذي تثاقى عنه المعرفة ، وهذا الاستعداد « قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير مشقة ولا إلى تفريح وتعليم . بل يكون كا ته يعرف كل شي المناه الفعال إلى كبير مشقة ولا إلى تفريح وتعليم . بل يكون كا ته يعرف كل شي وشدة الاتصال بالبادي ، العقل أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء ، فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء ، فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء ، في كل شي .

و بن سينا في فصله عن « مقامات المارفين » (ا) يبين أحوال أهل الكال من النوع الإنساني وكيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم والأمور المارضة لهم في درجاتهم ، ويختم الفصل بقوله : « ولكن جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد » ؛ يشير بهذا إلى أن الواصلين إلى مقام الحقائق الإلهية قايلون .

وأخبراً يرى ابن سينا أن للنفس العاقلة مصيراً باهراً وهو أب تنال السمادة الصحيحة في دار الخلود ، وأن تقترب رويداً رويداً من واجب الوجود ، أى في أن تتشبه بابله بقدر الطاقه ، فكمال النفس الناطقة هو أن تصير عللة فاهمة ، وأن تتقبل في ذاتها صورة كل شيء ، وصورة النظام المتعقل في كل شيء ، وصورة الخير المبثوث

⁽١) ابن شيئا « الإشارات » طبع تورچيه من ١٩٨ وبا يُعدها .

فى كل شى، ، مبتدئة من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه . وهذا القدر من العلم إذا حصل الإنسان حظى بالسعادة الصحيحة والنبطة الحقيقية التي هى غبطة السابقين الكاملين . « والحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية ، بل كاتهم لا يلتفتون إلى نلك وإن أعطوها فلا يستعظمونها فى حنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول » .

وإذن ففيلسوفنا يرى السعادة الصحيحة ، لا في الاستمتاع باللذات الحسمية الغليظة ، بل كم أرادها الفاراني ، أى في امتلاك خيرات الروح ، وافتراب الإنسان من الله ، ولكن هذا النوع من الكمال لبس تما يحصل - عند ابن سنا - بلا كتساب المحض، وإنما يختاج معذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة. فإذا وحد من الحمور من ينكرون هذا الطريق فذلك لجمام به ، والناس أعداء ما جهلوا .

المتأمل في فلسمة ابن سينا يجد أن الكثير من نظرياتها مأخوذ من الفاربي ، مع إضافة شيء من البسط والتبيين ، والمل في عسدًا ما يؤيد ما ذكره بعض مؤرخي الكتب من أن كتاب « الشفاء » لابن سينا مقتبس من كتاب « التعليم الثاني » للفارابي ، على أن انتفاع ابن سينا من الفارابي ظاهر في أكثر من موضع من مذهبه في الله ، والعقل الفسال ، والنبوة ، والسعادة ، بل في النزعات الصوفية . ولكن الإنساف يقتضينا أن نعترف لابن سمينا بالطرافة وبعلو المنزلة في الفلسفة ، والسيخ الرئيس الفضل على كل حال في أنه هيأ الفلسفة الأرسطاطاليسية ذيوعًا في الفكر المرئيس الفضل على كل حال في أنه هيأ الفلسفة الأرسطاطاليسية ذيوعًا في الفكر المرئي ، مع حرصه على التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي .

عبيد:

رك لذا المقرى في « نفح الطيب » وصفا دقيقا للجياة الروحية في بلاد الأنداس يحسن أن نقدم منه فقرات تصور لذا العصر الذي يعنينا هنا ، فال : « وكل العلوم لما عندهم (أي عند أهل الأندال) حظ واعتنا، إلا الفلسفة والتنجيم : فإن لها حظا عفاما عند خواصهم ، ولا يتفاهر بها خوف العامة : فإنه كاما قيل فلان بقرأ الفلسفة ، أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه . وإن ذل في شهة رجموه بالحجارة ، أو أحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان، أو يقتله السلطان تقربا إلى العامة . وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت . وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلومهم أول نهوضه ، وإن كان غير خل من الاشتفال بذلك في الباطن . . . »(١)

والفيلسوف الذي ستمرض له في هذا الفصل ، عاش في الأندلس في يتبئة مشوبة بشيء من تزعات تلك البيئات المظلمة ، فحاول أن يلق فيها أقباسا من نور الفلسفة ، والكنم اصطلام بصخرة الجهل والتقليد والتعصب الذميم .

等 審 奪

⁽١) القرى: ١ نتج الطيب 4 ج ١ ص ٢٠٠١ (من الطبعة القديمة)

: 45 75_______

القاضي أبو الوليد محمد من أحمد ابن رشد ولد بقرطبة سـنة ٥٢٠ ﻫـ (١١٢٦ م) من أسرة كبيرة مشهورة بالفضل والرياسة في بلاد الأندلس . وكان أبوه قاضيا ، وكان جده قاضي القضاة في قرطبة ، وكان مقدما عند أهل زمانه . ودرس اين رشد الفقه والكلام والعلب والرياضيات والفلسفة ، وتولى القضاء سنوات في « اشبيلية » تم في « قرطبة » . فيل إنه كان أول الأمر مكينًا عنــد الخليفة المنصور ، وحميا في دولته . ولما كان المنصور بقرطبة ، وهو متوجه إلى غزو « ألفنس » ملك قشتالة ، استدعى إليه الفيلسوف، وقربه إليه . ونكن سرعان ماتميرت الحال، إذ سعى فيه الحـــّـاد ووشي به الجهَّال عند الجُليفَة ، وهمس المتعالمون بأن الن رشد كثير الاشتفال الفاخة وعلوم الأوائل، أي علوم النيونان، فنقم المنصور عليه، إرضاء للمامة، وأمر بأبعاده إلى « اليسانه » يقيم فيها ولا يخرج سُهما . و بقي الفياسوف مغضوبا عايه إلى أن شهد له عنــد السلطان جماعة من الأعيان ، وأكدوا أنه على غير ما نسب العوام إليسه ، فرضي المنصور عنه . ثم مضت الأيام وتنكر الناس للفيلسوف مرة أخرى ، فكانت نتيجة ذلك أن نفي ان رشد إلى بلاد المنرب، ونكل به، وأحرقت كتبه . . ومات في مراكش سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) . ولما حلت بابن رشد نقمة المنصور كثر القادحون فيه وفي الفلاسقة جميعاً ، وتفرق عنه تلاميده ومريدوه . وخشوا أن يذكروا اسمه ، وأصدر المنصور منشورا بتحريم الاشتغال بالفلسفة .

市 告 辛

ولا تراع فى أن ابن رشد كان من أكبر علماء الإسلام، ومن أعمن الشراخ الفلسفة أرسطو . وقف الرجل على علوم زمانه كلمها، وكان من أخصب الكتّب فى اللغة المربية . والناظر فى قائمة كتبه يرى كشيراً منها فى الفقه والأصول واللفة

والطب والفلسفة والفلك وما إلى ذلك . وقد ذكر أحد مترجميه أنه « سود فيما حنف وقد ذكر أحد مترجميه أنه « سود فيما حنف وقد وقد وقد وقد وقد وقد وقال أيضاً أنه «عُنى العلم من صفره إلى كبره ، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله » .

ولم كان ابن رشد شديد الإعجاب والإجلال لأرسطو ، وكان يعده معلم الإنسانية الذي فاق الفكرين من السابقين واللاحقين ، فقد انتهض للعناية بالفلسفة الارسطاطانية وإيضاحها ، ووقف حياته على كتابة الشروح والملخصات والجوامع الصغيرة تفسيرا لأقوال « المعلم الأول » (١) . وفضلا عن ذلك ترك ابن ربشد رسائل في الطب وفي الفقه وثلاث رسائل في إمكان اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال ، وقد ضاعت أصولها العربية ، فلم تبق إلا في ترجانها العبرية ، ولكن أهم من هده جيما كتابه « تهافت النهافت » الذي كتبه ردا على كتاب الغزالي المنهود باسم «نهافت الفلاسفة» ؛ ولان رشد أيضا كتابان مشهوران ها « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » و « فصل المقال فها بين الحكمة والشريعة من الاتصال » .

التجني على ابن رشد :

أوذى ابن رشد في حياته ، وكثر التجنى عليه بعد ثماته . لم يُنصفه أهل عضره من المسلمين ، وظلمه بعد ذلك علماء الدين من المسيحيين ، فكان الرجل في نظر أوائات وهؤلاء كبير الزنادقة والمشللين ، وزعيم العقليين والمتشككين في الدين .

 ⁽١) وأثم ماكنت ابن رشد في هذا المثأن كتاب ، تنسير مابعد الطبيعة ، لأرسطو وهو
 كتاب كبير شهر سنه إلى الآن مجلمان تصرعا الأب بؤيخ (الطبعة الكانوليكية ١٩٤٨ ، ١٩٤٢)

ونقول محن إن ما ذكره المسلمون عن ابن رشد يجب أن لا يؤخذ إلا مع الاحتياط والحدر الشديد : فلقد لاحظ من قبلنا الأستاذ الإمام محمد عبده أنه عندما بدأ الضعف يظهر بين المسلمين ، بسبب الجهل والجود على القديم ، حدث الغلو في الدين ، وثارت الفتن بين الناظرين فيه ، وسرت عدوى المعصب بينهم ، وسهل على كل واحد منهم ، لحقيقة دينه ، أن يرى الآخر لأدنى شهة بالكفر والزندقة . وكاما زاد جهلهم بدينهم زاد تقورهم من العلم والنظر ، وساد بينهم الاعتقاد بالعداوة بين الفلفة والدين . ولم يقف الجهل والجود بالسلمين عند تكفير مخالفهم في المقيدة ، وتكفير الذاهبين مذهب الفلاسفة ، بل جاوزه إلى العدوان على أعة الدين أنفسهم : فقد حملت الذاهبين مذهب الفلاسفة ، بل جاوزه إلى العدوان على أعة الدين أنفسهم : فقد حملت بأهل تلا المنزالي إلى غرناطة ، وبعد ما انتفع السلمون بها أزمانا هاج الجهل بأهل تلك المدينة ، وانطاقت ألسنة المتعالمين من البربر بتفسيق « حجة الإسلام » بأهل تلك المدينة ، وانطاقت ألسنة المتعالمين من البربر بتفسيق « حجة الإسلام » وتضليله ، فجمعوا كتبه ووضعوها في أحد ميادين المدينة وأحرقوها إذا)

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نرى أن ما نقله الغريبون عن ابن رشد لا يمكن أن يعطينا فكرة صحيحة عن مذهب ذلك الفيلسوف : فقد تناقلوا عنه أقاويل كثيرة مكذوبة ، وصوروه في ضورة المتخامل على المسيحية : لأنه _ فيها يروون _ دخل ذات يوم إحدى الكنائس ووجد النصارى فيها يتناولون «سر القربان» فكره قوما يأكلون إلهمهم! وقد هو جمت فلسفة ابن رشد منذ أواخر الفرون الوسطى مهاجمة يأكلون إلهمهم! وقد هو جمت فلسفة ابن رشد منذ أواخر الفرون الوسطى مهاجمة عنيفة من جانب اللاهو تبين الذين صوروها على تحط يلائم أهواه هم وغاياتهم دون أن يقفوا على موارد تلك الفلسفة : أرادوا أن يبينوا ما ينطوى عليه المذهب الرشدى من خطر داهم على العقيدة المسيحية ، فحر فوا الكلام عن مواضعه ، وجاءت أقوالهم من خطر داهم على العقيدة المسيحية ، فحر فوا الكلام عن مواضعه ، وجاءت أقوالهم

⁽١) محمد عبده : ﴿ الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ﴿ الطبعة الحُامِيةُ مِي ١٥١.١٥٠

فيه تصويراً لما يؤدى اليه المذهب في نظرهم ، لا تمثيلا لما كان عليه في حقيقة الأمر . ويبدو أن أكثر الباحثين الغربيين المحدثين قد تورطوا في مثل هــــذا التجني على ابن رشد : فهذا « إرزئت رئان » على الرغم من ذكائه ونفاذ بصره ، قد أنحرف عن جادة الحق ، إذ اراه في كتابه المشهور عن « ابن رشد ومذهبه » ، كأنما يبسط القول في فالسفة لا يمت بعضها بصلة إلى فاسفة ابن رشد ، ولا هي مستخلصة من كتبه ، بل هي أدني إلى أن تكون فلسفة نسبت اليه ظلما ، ووصلت إلى الغربيين محرفة . وخلاصة مذهب ابن رشد ، فيا يرى « رئان » ، هو المقول بقدم السادة و تطور وخلاصة مذهب ابن رشد ، فيا يرى « رئان » ، هو المقول بقدم السادة و تطور الكون بقوة كامنة فيه ، والقول بإله لا ذات له ، ولا يعلم الجزئيات ، والقول بعقل كان لا شخصى ، والقول بفتاء النفس الفردية ، وإنكار حشر الأجساد . (١)

وايس يسمنا أن نقر أقوال « رنان » هذه ، ولا أقوال من تابعه من الشرقيين أمثال « فرح أنطون » الذى ذهب إلى أن مذهب ابن رشد قريب جداً من مذهب الماديين ، وأنه افى خاود النفس ، وقال بالحبر و ننى الحرية. (٢) على أن « الأستاذالإمام محد عبده » قد تولى الرد على مزاعم « فرج أنطون » هذه فى مقالات مشهورة كان لما دوى عظم أوائل هذا الفرن (٣) . ونعتقد أن فلسفة ابن رشد يجب أن تدرس فى فالنها ، وأن تقوم تلك الدراسة على مؤلفات ابن رشد نفسها ، لا على ما نسبه اليه خصومه ومناواوه ، ونبادر فنقول إن من الخطأ الشائع أن يظن بأن الفلسفة الرشدية ليست إلا مجرد شرح لذهب أرسطو والمشائين : فقد تبين اليوم للعارفين أن في تلك

Renan, Averroes et l'Averroisme, p. 88-172 (1)

⁽۲) فرح التطون : ﴿ ابن رشد وفليفته ﴿ . الاسكندرية ١٩٠٣ ص ٠٠ = ٢٠

⁽ع) تصر في الحبلد الخامس من بجلة « المتار » أم في ذيل « الإسلام والتصرائية »

الفلسفة عناصر من الأفلاطونية الجديدة ومن الرواقية ، فضلا عن صالبها الوثيقة ببحوث المتكامين الإسلاميين .

فلسفة ان رشد:

وبعد فيضيق المقدام ، في هدا الفعل الموجز ، عن الخاصة القول في مذهب ابن رشد على حقيقته . ولكن يبدو لها أن في الفلسفة الرشدية أربع نظريات كان لها أثر بميد في تطور الفكر في القرون الوسطى المسيحية (١) ؟ وامل هذه النظريات الأربع هي التي كانت سبباً في المهام ابن رشد بالمروق من الدين . وسنجمل القول في تلك المسائل لملنًا نبين رأى ابن رشد فيها على الحقيقة من غير تجن عليه ولاميل اليه.

⁽١) انظل مادة « ابن رشد » في « دائرة معارف الإسلام »

وإذا كان العالم قديما فالمادة قديمة أيضا . وهي عند ابن رشد أشبه بوعاء يحوى جيم الصور بالقوة ؟ وعمل المحرك الأول ، أو العقل الأول الصادر من الله ، هو أن يستخلص من المادة الصور التي تحتوى عليها ، ويخرجها إلى حيز الوجود . وهذا الاستخلاص الأزلى لما تتضمنه المادة هو العلة المباشرة للكون الذي نشاهده . فرأى أنرشد إذن أن المادة التي نشأ منها العالم قديمة ، أما «الحدوث الذي صرحبه الشرع في هذا العالم » فيكون في الصور التي تأخذها الموجودات على التعاقب في الزمان .

(٣) علم الله : فالوا إن ابن رشد بكرر قول الفلاسفة بأن « المبدأ الأول لا يعقل إلا ذاته » ، وذلك عندهم ضرورى لمكى يحتفظ المبدأ الأول بوحدته ، لأنه لو عرف تمدد الموجودات للحقه التمدد أيضا ، وهذا ما ينز ه الله عنه . فكان الفلاسفة يرون أن المبدأ الأول لكى يكون واحداً ، ينبغى أن يحيا في نفسه بمعزل عن كل شيء ، بعني أن لا يكون في عقله إلا ذاته . وبناء على ذلك تبطل المناية الإلهية على نحو ما يفهما جهورالناس . وهذه هي النتيجة التي زعم المتكامون أنه لا يحيض للفلاسفة من القول منها .

لكن مذهب ابن رشد أكثر مرونة من هذا : فهو يسلم بأن الله في ذاته يعرف العالم كله : « الأول لا يعقل إلا ذاته ، وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام » . ولكن لا يجوز في علم الله تعالى أن يوصف بأنه كلى ولا جزئى : لأن هذين نحوان من أنحاء النظر إلى العالم البشرى ؟ ولا يقاس علم الله على العالم الإنسانى ، لكان لله علم الله نسانى ، لكان لله في العلم الإنسانى ، لكان لله في العلم شركاء ، ولما كان الله واحداً ؟ ثم لأن العلم الإنسانى معلول للموجودات ، في العلم شركاء ، ولما كان الله واحداً ؟ ثم لأن العلم الإنسانى معلول للموجودات ، في العلم من الإنساف أن يقال بأن مذهب ابن رشد ينكر العناية الإلهية .

") مسألة النفس: وقيسل في مسألة النفس إن ابن وشد ذهب إلى أن النفوس الفردية تفنى عند الموت في النفس السكاية ، وإنه قد أنكر بهذا بقاء النفوس الفردية البشرية . وهذا ليس بضحيح ، ونحب أن نفر في فظرية ابن وشد بين « النفس » البشرية ، فالمقل » : فالمقل عند الفلاسفة « مفارق » مجرد إطلاقا ، أى أنه مبراً من اللاة . ولا يوجد المقل بالفعل إلا إذا اتصل بالعقل السكلي أو المقل الفعال . والمقل الذي يكون لأفراد الإنسان عبارة عن استعداد التافي المعانى التي تأتي من المقل الغمال ، وهذا الاستعداد هو مايسمي « بالعقل المنفس » أو القابل . وليس هدا الاستعداد في ذاته مستديما ، بل يجب أن يتحقق بالفعل ، وأن يصبر عقلا «مستفادا» ، الاستعداد في ذاته مستديما ، بل يجب أن يتحقق بالفعل ، وأن يصبر عقلا «مستفادا» ، فيتعد حيثة بالعقل الفعال ، الذي هو محل المعانى الأزاية ، فيصبر هو نفسه أزليا . . فيتعد حيثة بالعقل الفعال ، الذي هو محل المعانى الأزاية ، فيصبر هو نفسه أزليا . . وليس الأمر كذلك في النفس : فهي عند ابن رشد قوة محركة نحي الأجسام ، وليس الأمر كذلك في النفس : فهي عند ابن رشد قوة محركة نحي الأجسام ،

وليس الامر كذلك في النفس: فهي عند ابن رشد قوة محركة بحيى الأجسام، وهي منبثة في المادة، بل هي أشبه عادة اطيفة جدا. ولما كانت النفس صورة للخسم فهي لا تقوم بالجسم، ولا تستمد عليسه، بل تبقى بعد فنائه، وعكن أن نظل نفسة فردية. فبقاء النفوس بعد فناء الأجسام شيء ممكن عند ابن رشد، والحجج الفاسفية لا تستطيع الجزم في مسألة بقاء النفس، وإعا هذا من شأن الأدبان.

ع) حسر الأجساد: وقد رمى المتكامون فيلسوفنا بأنه أنكر حشر الأجساد. وفي هدا أيضاً رى أن ابن رشد قد ظلم ولم يفهم: لأنه في الحقيقة لا ينفي حشر الأجساد، وإننا يتأوله تأويلا خاصا. فيقول أن الأجسام التي تعود إلى الدار الأخرى هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها: لأن المدوم لا يعود بالشخص، وإننا يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم. ويقول بأن الوجود المستقبل سيكون أعلى وأكمل من الوجود الحاضر، وإذن فستوجد أجسام من نوع المستقبل سيكون أعلى وأكمل من الوجود الحاضر، وإذن فستوجد أجسام من نوع أكمل من أجسامانا.

النزاع بين ابن رشد والغزالي:

كان مقصد الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة »(١) أن يبطل آراء الفلاسفة فى الإلهيات ، ويزعزع ثقة الناس بهم ، وكان يرمى آخر الأمر أن يثبت قصور العقل الإنسانى عن أن يعرف الحقيقة فى الأمور الإلهية ، وأن يبين أن الوصول إلى الحق فيها لا يكون بالحجج العقلية ولا بالاستدلالات الفلسفية ، بل بالكشف الإلهاى ، وبنور يقذفه الله فى القلب .

وكان لهذا الموقف العدائي للفاسفة أثره السي في ركود ريحها في المالم الإسلامي حقبة من الزمان ، إلى أن قيض الله للفلسفة ابن رشد ، فنهض بسب الدفاع عنها في كتابه «تهافت المهافت» الذي أراد به أن يقوض أقاويل الغزالى . فرى ابن رشد في كتابه هذا يشرع أولاً في بيان ما ينطوى عليه كتاب «تهافت الفلاسفة» من منسطة وتهويش ، إذ عمد فيسه صاحبه إلى الأقاويل الجداية والخطابية التي تقصر عن البراهين الحقيقية اليقينية ، وذلك « مداهنة لأهل زمانه » . ثم تناول ابن رشد السائل التي هي محل النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين ، وخصوصا المسائل الثلاث النال التي كذر الفزالي الفلاسفة من أجلها : وهي قولهم بقدم العالم ، وبعلم الله للمكليات دون الجزئيات ، وإنكارهم لحشر الأجساد ؟ وبسط القول فيها على محو ما رأينا فيا

 ⁽١) يواجع الغزالى: «تهافت الفادسفة» . طبع الأب بوج. المطبعة الكاثوليكية بيرون سنة ١٩٢٧.

سبق ، سبيناً أن آراء الفلاسفة فيها لاتخالف الشرع إلاَّ ظاهرا ؛ وأنهم من أجل ذلك لايستحقون أن برموا بما رماهم به الفزالي ظلما وعدوانا(١).

الفلسفة والدين (٢):

قد بين ابن رشد العلاقة بين الفلسفة والدين في كتابه « فصل المقال » وحاول أن يبين أن الشرع نفسه يوجب النظر الفلسفي ، فقال : إن الفلسفة هي النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على العمانع ، وكالم كانت المعرفة بصنعة الموجودات أتم كانت المعرفة بالصانع أتم ، ولما كان الشارع قد أوجب اعتبار الموجودات والنظر فيها بالعقل ، وحث على ذلك بآبات كثيرة في القرآن ، ولما كان الاعتبار (أو النظر فيها بالعقل ، وحث على ذلك بآبات كثيرة في القرآن ، ولما كان الاعتبار (أو النظر) هو استنباط المجهول من المعلوم ، وهو القياس ، فإن الواحب على من يريد سعرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل ، أن يعرف آلة النظر وها ، أي المنطق بأقسامه ـ وأن يعرف ما للقدماء من اعتبار الموجودات ومن النظر فيها ، أي يدرس الفلسفة إن كان أهلا لذلك ، فدراسة الفلسفة واجبة بالشرع ، الأن مقصد الفلاسفة هو المقصد الذي حث عليه الشرع () . وقال ابن رشد أيضاً :

 ⁽١) براجع: ابن رشد: « تهانت النهافت » طبع الأب بوع ، المطبعة الكانولكية .
 بيروت سنة ١٩٣٠

 ⁽٢) راجع مقالاً لنا بعنوان : قالفليقة والدين عند فلاسفة الإسلام» نصر بالعدد الأول من
 جملة * للعرفة » . القاهرة مايو ١٩٣١

 ⁽٣) ابن رشد: « فضل المفال فها بين الحسكمة والدريمة من الانشال » الطبعة النائيـــة
 ١٩١٠ س ٣ وما بمدها .

لك ﴿ وَيَنْبَغَى أَنْ تَعْلِمُ أَنْ مُقْصُودُ الشَّرَ عَ إِنَّنَا هُو تَعْلَيْمُ الْعَلْمُ الْحُقِّ والعمل الحق . والعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليمه ، وبخاصة الشريقة منها ، وممرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي . والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تقيد الشقاء . والمعرفة مهذه الأفعال هي التي تسمى المام العملي »(١) . وإذن فالفلسفة والدين منفقان في الغاية : كلاهما يرمى إلى تحقيق السمادة من طريق تصحيح العلم والعمل . شم إن الفلسفة « تفحص عن كل ما جاء به النسرع؛ فإن أدركته استوى الإدراكان ، وكان ذلك أنم في المرفة ، وإن لم تدركه أعلنت بقصور المقل الإنساني ، وأن مدركه الشرع . . » , فلا خلاف إذن بين الحكمة والشريمة . وكل مافي الأمر أن المقول والفطر والاستمدادات متفاوتة عند الناس . ومن أجل ذلك انقسم الناس إلى ثلاث طوائف : الخطابيون وهم الجمهور النالب الذي بأخذ بالأقاويل الخطابية ، والجدليون وهم أيضًا من الجمهور الذي يأخذ بالأقاويل الجدلية دون أن يصل إلى البرهان اليقيني ، والمبرهانيون وهم الخاصة من أهل الحكمة والنظرة المواتية ، وهم وحدهم من حقهم تأويل ما قد يكون في ظاهر الشرع من مخالفة لحسكم العقل. ذلك أن النظر البرهاني لايؤدي إلى مخالفة ماورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه . والحكمة هي صاحبة الشريمة والأخت الرضيمة ، ولا تعارض بينهما : فهِما المصطحبةان بالطبع ، المتحابةان بالجوهر والغريزة.

告物准

⁽١) ابن ترشد: « فصل القال » من ١٨

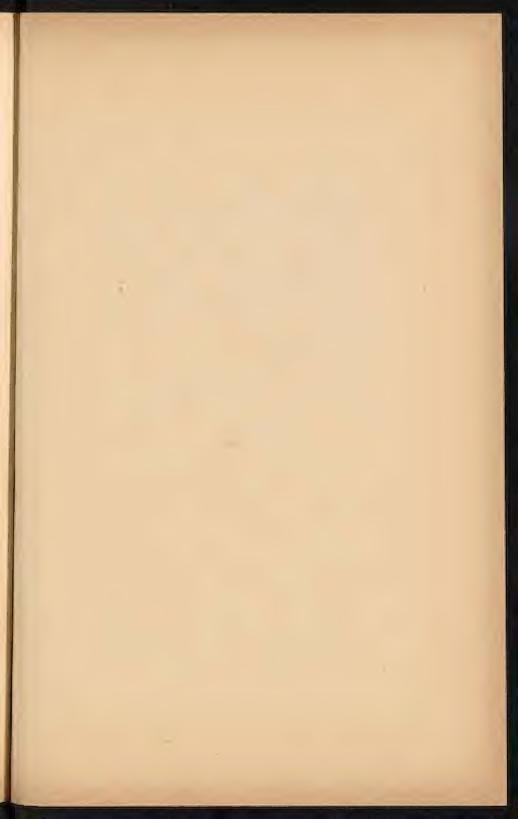
: ق_ قاند

وجملة القول أننا تمتقد أن ابن رشد ماكان كافرا ولا زندبقا ولا معطلا ولا متشككا . وإنما نظن أن الرجل كان في الحقيقة مؤمنًا وفياسوفا ، يجمع في نقسه نزعات كثيرة بلا تعارض بينها ، ونعتقد أنه قال مخلصا إن حقيقة واحدة يمكن أن تعرض على الناس في صور متباينة .

أوذى ابن رشد واضطهد وننى سن بالاده ، وتنكر له العوام وسخط عليمه الحكام . ولكنه ظل على الرغم من ذلك كله رجلاكريم الخلق ، مخلصا لرسالة الفلسفة ، صديقا للفكر الرفيع ؛ وحسبه هذا شرفا .

الأوربيـون

1



ديــکارت

عظراء الفكر فريقان: مهم من تتجلى عظمته فى أنه استطاع أن يمثل عصره أصدق تمثيل. ومن همذا القريق فى فرنسا « فلتير » حتى قال فيه بعض الكتاب على سبيل الهجاء « إنه أصاب أوفى قسط من عقلية أهل زمانه » . والواقع أن أحداً من الكتاب فى فرنسا لم يستطع أن يعبر عن أفكار عصره خيراً مما عبر فلتير. وفريق آخر من الفكرين يعد عظما لأنه يمثل كل ما ينطوى فى عصره من قوى وفريق آخر من الفكرين يعد عظما لأنه يمثل كل ما ينظوى فى عصره من قوى كامنة . ومجلى عظمته أنه استطاع أن يظهر المستقبل ، وأن يكشف عن تلك القوى المطوية التي أصبحت بعد قرن أو قرنين ملكا مشاعا للجميع .

ومن الفريق الأخير « ديكارت » : فقد كانت لهذا الفيلسوف العبقرى حدوس جريثة في العلم ، فاق بها كبار العلماء في عصره ؛ وكانت جرأته في التفكير إرهاصا بالنتائج التي شيدتها بحوث أجيال من العلماء من يعده .

وهذا ماشهد به فى المصر الحديث العالم الفسيولوجى الإنجليزى « هكسلى » حين قال بصريح العبارة : « إن الفكر الوحيد الذى أرى أنه فاق كل من عداه فى تمثيل أصول الفلسفة الحديثة ، وجذور العلم الحديث هو رنيه ديكارت : فمن يُنتِم النظر فى نتيجة من النتائج التى طبعت الفكر الحديث بطابعها ، سواء فى الفلسفة أو فى العلم ، يتبين أن معنى هذا الفكر ، إن لم نقل صورته ، كان حاضرا فى ذهن ذلك الفرنسي الكبير »

١ - سرة ديكارت

11 .

ولد رنيه ديكارت في ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ في قرية « لاهي » بمقاطمة « لاتورين » في فرنسا ؛ من أسرة من صغار الأشراف ، وكان أبوه مستشارا ببرلمان « رِنْ » . ويمكن أن نقسم حياة ديكارت إلى ثلاث فترات مهمة :

الفترة الأولى فترة دراساته الأولى في مدرسة «لافليش» حيث تتلمذ على اليسوعيين من سنة ١٦٠٤ إلى سنة ١٦١٢ ، فدرس اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والرياضيات والميتافنزيةا.

والفترة الثانية من سنة ١٩١٣ إلى سنة ١٩٢٩ ؛ قضاها في السفر والارتحال: فقد قصد إلى باريس سنة ١٩٦٣ والتق بالرياضي «ميدورج» كما التق بالأب «مِرْسن» صديقه وزميله منذ عهد التلهذة ، وواصل دراسة القانون والعلب في جامعة «پواتييه»؛ وحصل على إجازات الحقوق من تلك الجامعة سنة ١٩٦٨ . ثم التحق بالجيش الهولندي جيش « موريس دو ناسو » ؛ ثم بجيش « مكسيميليان » الباقاري . واتصل بالعالم الشاب « إسحق بيكان » ؛ وكتب رسالة في الموشيق سسنة ١٩٦٨ . ثم سافر إلى الداغرك ، وشاهد تتوج الأمراطور فرديناند الثاني في فرنكفورت سينة ١٩٦٩ ؛ الداغرك ، وشاهد تتوج الأمراطور فرديناند الثاني في فرنكفورت سينة ١٩٦٩ ؛ وقضى الشتاء في «نويبورج» ؛ ووقعت له حينتذ أزمة من أزمات الشك ، ولم تنجل وقضى الشتاء في «نويبورج» ؛ ووقعت له حينتذ أزمة من أزمات الشك ، ولم تنجل الأزمة إلا با كتشاف المبادئ المهمة المهجه، في ليلة ١٠ نوفير سنة ١٩٦٩ . وقضى فترة تحمس ونشوة عقلية ، ونذر لله نذرا أن يحج إلى « نوتر دام دو لوريت » . فترة تحمس ونشوة عقلية ، ونذر لله نذرا أن يحج إلى « نوتر دام دو لوريت » . فترة تحمس ونشوة عقلية ، ونذر لله نذرا أن يحج إلى « نوتر دام دو لوريت » . والتحق بجيش دوق باقاريا في « أولم » وشاهد موقعة « الجبل الأبيض » سنة ١٩٦٠ وفي السنة التالية دخل هولندا عن طريق موراڤيا وسيلزيا و براندبورج و بحر الشهال ،

⁽۱) راجع تفصیل ذلك فی كتابنا: « دیكارت » الذی نصر سنة ۱۹۶۲ ص ۳ ـ ۱ ۵

وقضى بعد ذلك سنوات في الارتحال والتنقل بين هولندا وفرنسا وسويسرا الوالتيرول وإيطاليا. وقام بفروض الحج إلى « نُوتَرْ دام دو أُوريتُ ».

والفترة الثالثة فترة مقامه بهولندا وبقائه بها عشرين سنة (من سنة ١٩٢٩ إلى سنة ١٩٤٩) . وفى ذلك الحين كتب دبكارت أهم مؤلفاته : كتب باللاتينية المقل » (تُشر بعد وفاته) (١ . شم « رسالة فى المالم » (٢ ولكنه عدل عن إتمامها ونشرها بعد أن بلغه الحكم على غاليليو واتبهام الكنيسة إياه لقوله بحركة الأرض . وفى سنة ١٦٣٧ نشر دبكارت بالفرنسية كتاب « المقال فى النبج » (٢) وهو مقدمة لثلاث رسائل هى الآثار العلوية والبصريات والهندسة . وفى سنة ١٦٤٣ نشر باللاتينية كتاب « الناملات » (١٠ . وفى سنة ١٦٤٠ كتاب « مبادئ الفاسفة » (٥) باللاتينية أيضاً . وفى سنة ١٦٤٧ ظهرت ترجمة فرنسية « للتأملات » (بقلم بيكو) .

وكان لديكارت تلامية كثيرون في أوروبا . ولكن آثرهم لدى الفيلسوف هي الأميرة « البزابث » كبرى بنات الناخب الهالاتيني «فردريك الخامس» ملك بوهيميا الخلوع ، وكانت قد طلبت إلى ديكارت أن يكتب « رسالة في انفالات النفس » (*) فأجاب رغيتها ونشر الرسالة بالفرنسية سنة ١٦٤٩ . و «رسالة الانفمالات» مضافا إنها رسائل الفيلسوف مع الأميرة ، تحتوى على أهم ما في مذهبه الأخلاق .

[«]Règles pour la direction de l'esprit» (1)

[«]Traité du Monde» (+)

[«]Discours de la Méthode» (+)

[«]Méditations métaphysiques» (¿)

[«]Principes de la Philosophie» (*)

[«]Traité des passions de l'âme.» (1)

وأخيراً قَبِــل ديكارت دعوة الماسكة كريستين ملسكة السويد ، فذهب إلى و «استكهلم» ، ومات هنــاك في ١١ فبراير ســنة ١٦٠٥ وله من العمر ثلاث ا وضيون سنة .

۲ - منهج دیکارت(۱)

ضرورة المنهج:

عُنى ديكارت بمشكلة المهج أكبر عناية ، كما عنى بها مفكرو القرنين السادس عسر والسابع عشر . أراد « أبو الفلسفة الحديثة » فى بداية إصلاحه الفكرى أن يظفر بطريقة قوعة للحصول على المعرفة الحقيقية ، بواسطة ذلك النور الفطرى المبثوث فينا جميعاً ، وهو ثور العقل .

كره ديكارت منهج « المدرسيين » الذي تعلمه أيام طلبه العلم في مدرسية « لاقليش » ، وكان ذلك المنهج المدرسي يكتنى في معالجة المشاكل الفلسفية أو العلمية ومحاولة حلما بذكر طائفه من أقوال المؤلفين السابقين سواء أكانوا معروفين أم غير معروفين .

ووقف ديكارت على ما كان سائداً فى زمانه من اختلاف الأنظار والآراء ، سوا، فى الفلسفة أو فى العلوم أو فى الدين ، ولاحظ أننا « لا نكاد نجد شيئا هو من اليقين بحبث لا يدع مجالا للمناقشة والجدال » . وجلى أن مصدر ذلك النزاع والخلاف بين الفلاسفة والعلماء ورجال الدين أنهم جميعاً يسيرون فى مباحثهم على غرير هدى ،

⁽١) راجع تفضيل ذلك في كتابنا: « ديكارت » من ٩٩ ــ ١٣٩.

إلى ويتخبطون فيهما خبط المميان ، وكأن أكبر اعتادهم في بلوغ مراميهم على مواتاة الصدف والحظوظ ، دون أن يكون لهم في ذلك خطة مرسومة أو منهج معين ، « مثلهم في ذلك مثل رحل استولت عليه رغبة خنونية في أن يكتشف كنزا ما ، فتراه الذلك يقضى وقته متجولا منقبا في كل مكان ، ليرى لعل أحد السائحين أو المارين قد ترك كنزا! » . الحق أن الإنسان إذا لم يكن له من قبل منهج يسير على على قواعده ، سواء في الفكر أو في الحياة ، لم يصل إلى الحق إلا صدفة ، ولم يدرك التوفيق إلا فلتة من فاتات الظروف وموافقات الحظوظ ، « وخير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير منهج » !

وكما أن حب الاستطلاع عند بعض الناس قد يسوقهم أحيانا إلى الوقوع في مآزق لا مخرج منهما ، فكذلك شأن من ينكبون على الدرس من غير نظام ، أن تكون غرة جهودهم ومتاعبهم إلا أن يفقدوا « نور الفطرة » وإلا أن يصابوا بعمى البصيرة : « إن الدراسات التي تسير من غير ترتيب ونظام ، وإن التأملات الفامضة والأفكار المهمة تحجب أنوار الفطرة وتاقي على عيون الذهن غشاوة . ومن اعتاد أن يسبر هكذا في الظلام ضعف بصره ضعفا يصبح من العسمير عليه أن يتحمل الضوء الساطع » . وهذا ما تؤيده التجربة : « فإننا نرى في أغلب الأحيان أن من لم يشتغلوا الماراسات قط يحكمون على ما يعرض لهم أحكاماً أسوب وأمتن وأوضح بكثير من المحارات قط يحكمون على ما يعرض لهم أحكاماً أسوب وأمتن وأوضح بكثير من أحكام الذين أكثروا التردد على معاهد التعلم » .

فأول ما يلزم إذن من أدوات التفلسف هو الشدور بضرورة المهج ، ثم إيجاد ذلك المهج بالفعل، ثم تطبيقه على النظر والعمل . ويعنى ديكارت بالمهج قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صوابا ما هو خطأ، واستطاع ـ دون أن يستنفد قواد في جهود ضائمة ، بل بالمكس مع ازدياد علمه زيادة مطردة ـ أن يصل بذهنه إلى اليةبن في جميع ما يستطيع ممرفته ».

وحدة المنهج وشموله :

ويرى ديكارت أن المنهج في الحقيقة واحد ، لأن العقل واحد في الناس جيما :
«العقل أعدل الأشياء قسمة وأنصبة الناس منه متساوية »؟ ولذلك كان من الخطأ أن
يتدارس الناس العلوم متفرقة متباعدة ، مع أن الاشتغال بعدة علوم أدى إلى تجويدها
وإفادة بعضها من بعض : ذلك أن العلوم متآزرة متماونة ، قد بلغ من تساندها أن
كسبها جلة وفي مجموعها قد يكون أحيانا أقل كلفة وعناء من فصلها ودرس كل علم
منها على حدة ، وديكارت يفسر ذلك بأن ذلك العقل البشرى واحد لا يتغير مهما
تفوعت الموضوعات التي يخوض فيها : فهو إلا يحتمل القيود والفواصل التي يضعها
الناس تعسقا . فموقف دبكارت هنا بخالف موقف العالم «المتخصص» كما نقول اليوم،
إذابس للعلوم ولما تحوى من معلومات جزئية من قيمة في نظر الفيلسوف إلا بانتسامها
إذابس للعلوم ولما تحوى من معلومات جزئية من قيمة في نظر الفيلسوف إلا بانتسامها
إلى شيء واحد يشترك فيه الناس جيما : وهو « العقل الصريح » «Le bon sens»
ولذلك كله لم يصح – في نظر ديكارت – أن يكون هنالك إلا منهج بقيني واحد هو
ولذلك كله لم يصح – في نظر ديكارت – أن يكون هنالك إلا منهج بقيني واحد هو
منهج العلوم الرياضية ، لأنها هي وحدها في نظره العلوم اليقينية .

المنهج والرياصة :

يقول ديكارت: ليست تجدينا الدراسات التي لا نكتسب منها إلا آراء محتملة . والجهل التام خير من المعرفة المزعزعة المضطربة ، ولا يكون العلم علما إلا إذا كان يقينيا: لأن العلم قوامه البداهة واليقين لا الظن والتخمين، وعوذج ذلك اليقين إعا هو المعرفة الرياضية . فالمهج المطلوب إذن هو المهج الرياضي ، وهو مهج طبيعي الفكر ، مهدينا إليه تفكير المشتغلين بالعلوم الرياضية (الحساب والهندسة) . وتفوق العلوم الرياضية على غيرها ناشي من بساطة موضوعاتها ، لأن العقل البشرى أنشأها مقتبسا إياها من ذاته من غير أن يدين التجربة بشيء . ويقول ديكارت : «لم يكن على كبير مشقة في أن أبحث عن أى الأشياء وجب البدء بها : لأنني كنت أعرف من غيل أن بدأنا يكون بأبسط الأشياء وأيسرها معرفة ، ولما رأيت أن من بين جميع من سبقوا في طلب الحقيقة في العلوم إعما استطاع أسحاب الرياضة وحدهم أن يجدوا براهين ، أعنى استدلالات يقينية ، لم أشك في أن بحوثهم كانت جارية على مقتضى براهين ، أعنى استدلالات يقينية ، لم أشك في أن بحوثهم كانت جارية على مقتضى الخلاطون إذن محقا حين حرام الاشتغال بالفلسفة وذلك المهج نفسه] » . اقد كان أفلاطون إذن محقا حين حرام الاشتغال بالفلسفة التصريح بضرورة المهج .

المبهج الشامل:

الكن ديكارت برى مع ذلك أن قصد الفيلسوف ليس هو تعلم الرياضيات الذاتها، ولا لإيجاد خصائص « أعداد عقيمة وأشكال وهمية » ، بل لتعويد الذهن على مناهج وطوائق ينبغى أن تتسع وعند إلى أشياء أكبر أهمية وأكثر قيمة . فالرياضيات عند ديكارت هي كما قلنا تمزة المنهج ، وليست هي المنهج نفسه . والناس جيما يعلمون أن المعرفة التي تقنع الفكر وتشفي غليله إنما هي المعرفة الرياضية . فلنطاب إلى فكرنا أن يهني جميع معارفه الآخرى على ذلك النمط ، وذلك المشال .

والفلسفة الديكارتية بهدا الاعتبار مجهود لنشر المنهج الرياضي وامتداده إلى مجموعة المعارف البشرية التي ايست هي نفسها إلا استمال العقل استمالا حسنا.

ذلك هو « المنهج الشامل » ، وهو ممكن التحقيق : فإن العقل الصريح لا يتردد في اختيار موضوعه . وكل شيء يصلح أن يكون له موضوعا ، سواء أكان طبيعة أم إنسانا. ويقول ديكارت : « ليست العلوم جميعا إلا العقل البشرى الذي يبقي هو دائما بعينه ، مهما تتنوع الموضوعات التي يبحثها ، دون أن ينسيّر ذلك الاختلاف من طبيعته أكثر بما يغير اختلاف الأشياء من طبيعة الشمس التي تاقي على الأشياء نورها » .

والخلاصة إن ديكارت لم يقصد منهجا ينطبق على علم واحد فحسب كالرياضيات، بل أراد منهجا عاما بحكن انطباقه على العلوم جميعا ، وهدا هو ما يدل عليه عنوان كتابه « المقال في المنهج لإحكام فيادة العقل ، والمبحث عن الحقيقة في العلوم »: فإن الذهن إذا اعتداد مطالب المنهج الصحيح استطاع أن ينقلها إلى مجالات أخرى غير الرياضيات ، واستطاع أن يتصور إمكان « الرياضيات الكلية الشاملة »(1).

وقد تكون تلك محاولة وهمية بادى الأس : إذ ربحا لاح أن من المحال ردكل شيء إلى الحساب ، وتحويل المشكلات الميتافيزيقية أو الأخلاقية إلى معادلات جبرية. ولكن من المكن مع ذلك أن تعالج المشكلات المختلفة معالحة رياضية . وما الحساب في الحقيقة إلا الأداة التي يستعملها علم الحساب أو علم الجبر لحل المشكلات الخاصة بهما ، والدهن الذي ينحو نحو الحساب ، لحاجته إليه في ظرف من الظروف، ليس ملزما مع ذلك أن يستعبد نفسه للحساب ، وإذا كان للعلوم الرياضية بقين لا تزاع فيه فيقينها آت لا من طرائق الحساب التي تعمد تلك العلوم إليها ، بل من « البداهة ه فيقينها آت لا من طرائق الحساب التي تعمد تلك العلوم إليها ، بل من « البداهة ه

[«]Mathématique universelle.» (1)

التامة ، بداهة المانى التي تصطنعها ، ومن « الترتيب » الذي يجرى عليه تساسل تلك المانى .

التماس البدامة الرياضية:

وحسبنا أن تراعى في مباحثنا أموراً ثلاثة مراعاة دقيقة عندلذ يتسنى لنا أن نسبغ على أى عام يقينا يعدل يقين العلوم الرياضية .

(١) الأمر الأول : أن لا نشتغل إلا بمعمان « واضحة » « متميزة » ، أعنى بميان مضمونها بديره ي تام البداهة .

(٣) الأمر الثاني : أن بذهب دائما من « المماني » إلى الأشياء ، أعنى أن
 لا تنسب قط إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكا بديهياً في معانى تلك الأشياء .

(٣) الأمر الندالت: أن « نرتب » جميع أفكارنا ومعانينا ، وأن ننظمها في اسق خاص، بحيث يكون كل معنى منها مسبوقا بجميع للعانى التي يستند عليها سابقا لجميع المعانى التي تستند عليها .

ولكن كيف يمكن بلوغ « البداهة » الرياضية في حل المسائل التي يخوض فيها الفيلمنوف ؟

لنبدأ أولا بإطراح الآراء الصادرة عن السلطات أيًا كان مصدرها : زمنية أو سياسية ، أو دينية ، الخ : لأنها في الغالب أشد الآرا، ميلا مع الهوى والنروات الطارئة والبعد عن اليقين : ثم لنبعد عن الآراء التي يصفق لها الجهور « فليس بنفعنا في شيء أن نأخذ الأصوات لكي نتبع الرأى الذي يحوز منها أكبر عدد » .

والنطرح كذلك شهادة التجربة الحسية : لأنها في الأغلب خداعة ، وإذا كان

من المكن أن تخدعنا حينا ، فمن المكن أن تخدعنا دائما ، ما دمنا لا تجد لها ضابطا نثق به ليضبطها .

ولنطرح أخيراً تلك الطرائق المعهودة في منطق القرون الوسطى ، وتلك الأقيسة التي تفرض ما يطلب البحث عنه ، والتي لا تصنع شيئا أكثر من أن تعرقل حركة الذهن الطبيعية ، والتي هيأدني إلى أن تنفع في أن نشرح للغير ما نعرف من الأمور، لا في تعلم تلك الأمور ، بل هي كفن « أل » «Lulle» ينفع في أن نتكام فيا نجهل دون عييز !

وما دمنا قد استبعدنا آراء السلطات وشهادة الحواس وطرائق الأقيسة فلم يبق إلا « الحدس » و « الاستنباط » ، وها أشبه بشرطين عامّين يخضع لهما الذهن في جميع خطواته المنهجية .

« الحدس (١) » و « الاستنباط (٢) »:

والحدس عند ديكارت إنما هو نظرة عقلية مباشرة بلغت من الوضوح والتميز أن تستولى على النفس فينتنى منها كل شك. ويقصد ديكارت بالحدس « الفكرة المتينة التي نقوم فى ذهن سليم منتبه ، وتصدر عن مجرد الأنوار المقلية » . من أجل ذلك كان الحدس الديكارتى عقليا صرفا ، و « فطريا » أوليا ، ولا شأن له بالحواس ولا بالحيال .

وبالحدس يستطيع كل واحد أن يعلم أنه موجود ضرورةً ما دام مفكراً ، وأن

⁽۱) الحدس = Intuition

Déduction = الاستناط (٢)

الناف شكل محدود بثلاثة أخلاع ويستطيع أن يقف على حقائق أخرى كثيرة قد تفوتنا معرفتها ، لأنفا لا نلقى بالنا إليها لبساطتها ، ولذلك سمى ديكارت « الحدس » « نورافطريا » أو « غريزة عقلية » نكتسب بها معارف كثيرة جداكافية في إنهات قضايا عديدة .

والحدس عند ديكارت لا يتناول معانى فحسب ، بل يتناول أيضا حقائق لا يقبل الشاك قبها . ويختص الحدس الديكارتي بأدراك « الطبائع البسيطة » أى الطبائع الني بلغت معرفتها من الوضوح والتميز مبلغا لا مزيد عليه : مثل « الامتداد ، والحركة والشكل، والزمان ، والمسكل » وما إليها . وهذه الأشياء البسيطة ليست «تصورات» بتألف منها أحكام ، بل «حقائق» يتألف من التئامها حقائق أخرى .

والوسيلة الثانية البلوغ اليقين الرياضي هي «الاستنباط» وهو قوة نفهم بها حقيقة ما ، على أنها نتيجة حقيقة أخرى تحن على يقين منها ، وهو «عملية بها نستخلص من شيء لذا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنها »

و بلاحظان «الاستنباط» الديكارتي يختلف عن «القياس» في منطق القرون الوسطى: ذاك أن «القياس» القديم هو رابطة بين « تصورات » في حين أن الاستنباط رابطة بين حقائق . ثم إن علاقة الحدود الثلاثة في « القياس » خاضة لقواعد معقدة ، تطبق بطريقة ميكانيكية لمعرفة الأقيسة المنتجة وغير المنتجة، في حين أن «الاستنباط» إنما يعرف بواسطة «الحدس» معرفة هي من البداعة « بحيث ان أقل الأذهان أهلية الاستدلال لا يستطيع أن يسيء القيام، ». و «القياس بختاز بروابط ثابتة وموجودة، الاستدلال لا يستطيع أن يسيء القيام، ». و «القياس بختاز بروابط ثابتة وموجودة، واحدا بمدالاً خر رؤية بديمية ». و إذن فلا مكان في «الاستنباط» الديكارتي إلالقضايا واحدا بمدالاً خر رؤية بديمية ». و إذن فلا مكان في «الاستنباط» الديكارتي إلالقضايا يقينية ، في حين أننا نجد «القياس» الأرسطاليسي يفسح المكان القضايا حمالية ظنية.

وللاستنباط منزلة في المنهج الديكارتي . ولكن الاستنباط لا يمكن أن يكون أوثق من « الحدس » : إذ لابد من مبدأ للاستنباط و « الحدس » هو بمثابة ذلك المبدأ . بل « الاستنباط » أقل وثوقا ويقيناً من « الحدس » : لأن كل استنباط هو سلسلة من الحدوس ، فهو محتاج إلى زمن ، وإذن فهو لايستغنى عن استعبال الداكرة التي كثيراً ما تخون الإنسان . أما الحدس فشبيه بالصورة الفتوغرافية « البرهية » السريمة لايختاج إلى زمان .

ويضيف ديكارت إلى الحدس والاستنباط شيئاً آخر يسميه «الاحصاء» أو «الاستقراء» (ا) و «الإحصاء» ليس عملية ذهنية جديدة بالمعنى الصحيح. بل الإحصاء تكملة للاستنباط، والقصد منه تقريبه من الحدس، وتلافي ضعف الذاكرة فإذا كان لدى سلسلة روابط أعرف بها رابطة أخرى « فإنني لا أستطيع أن أحدد بدقة إذا كنت أنذكر هذه الروابط جميعاً . لذلك أتصفحها من حين إلى حين بحركة متصلة من حركات الخيال، بحيث إذا تصورت واحدة منها بالحدس انتقلت منها إلى أخرى . وهكذا إلى أن أتعلم كيف أمم من رابطة إلى أخرى بدرجة من السرعة الخرى . وهكذا إلى أن أتعلم كيف أمم من رابطة إلى أخرى بدرجة من السرعة لا تقرى عدروضة بحثا باهمام وعناية الاستقراء » هو إذن البحث عن كل مايتعلق بمسألة معروضة بحثا باهمام وعناية يحملاننا على اليقين والإقرار بالبداهة أننا لم نففل شيئا مخطئين .

ولما كان الذهن الإنساني مشغولا بالحسيات فينبغي تخليصه منها وفتح عينيه على مسائل الميتافيز بقا لكي يرى الأفكار والمعانى في صفائها وجلائها . ويحتاج ذلك إلى محهود خاص : وهو « الانتباه » . وليس يعنى ديكارت بالانتباه المناية في استعال

Enumération = الإحماء (١)

الذهن فحسب، بل يمنى به أيضاً توجيه الذهن وصرفه عن أوهام الحواس، ولذلك كان القادرون على فهم الأشياء هم وحدهم أهل الانتباء الشديد، الذين يخلصون أذهابهم من علائق الحواس وشواغلها .

قواعد المنهج:

كان ديكارت قد جمع حوالى سسنة ١٦٢٨ طائفة كبيرة من القواعد والأحكام التي ينبغي مراعاتها في كل بحث علمي . وكتابه « قواعد لهداية العقل » الذي تركه دون أن يتمه يذكر إحدى وعشرين قاعدة . ولكنه اقتصر في « المقال في المهج » على أربع قواعد تكفي مراعاتها لتعصمنا من الزلل . والفرض من هذه القواعد أن تصف الوجه الذي يفكر الذهن عليه حين يفكر تفكيرا رياضيا . وهي :

« الأولى : أن لا أقبل قط شيئًا على أنه حق مالم أنبين بالبداهة أنه كذلك، بمنى أن أبذل الجهد كى أتجنّب الهور والسبق إلى الحكم قبل الثنبّت وطول الروية والنظر ، وأن لا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز بحيث لايبتى لدى أى داع لأن أضعه موضع الشك » .

الثانية : أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي أختبرها إلى أجزاء على قدر
 الستطاع ، بمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلما على خير الوجوه . »

«الثالثة : أن أرتب أفكارى ، وأن أجربها على نظام ، بحيث أبدأ بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ، كى أتدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تعقيدا . بل وأن أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع » . « والأخيرة : أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يحملني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً » .

والقاعدة الأولى الشهورة تلخص ماسمى « بالثورة الديكارتية » . والمعنى الذي يتبادر إلى الذعن مباشرة من تلك القاعدة هو أن الإنسان ينبغى له خين البحث في المسائل العلمية والفلسفية أن يتحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل ، وأن لا يخضع إلا للبداهة . والبداهة التي توصى القاعدة بأن نتجراها ليست بداهة الأشياء الحسنة ، لأن الحواس خداعة ، بل البداهة التي يعنها ديكارت هي بداهة الأشياء التي تدرك بالحدس العقلي أو بالاستنباط: فإذا أردنا أن نتعرف صدق قضية من القضايا أو كذبها ، فالشأن فيها أن نتعرف لا رأى أرسطو أو غيره ، بل أن نتبين إذا كانت تلك القضية متمثلة في أذهاننا بأفكار واضحة متميزة أم أفكار غامضة مهمة .

أما تقسيم المشاكل أو « التحليل » الذي تقرره القاعدة الثانية فليس هو إلا الوسيلة التي لا غنى عنها للصمود إلى نلك « الطبائع البسيطة » التي يحجمها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة في الواقع ، أو الرجوع إلى تلك الحقائق السكامنة في نفوسنا والتي هي أسس كل علم ومصدر كل وضوح.

و « التأليف » المطلوب في القاعدة الثالثة هو بمثابة اختبار عكمي . وهو اختبار لازم ليدلنا على مبلغ صحة التحليل الذي أجريناه في المرحلة السابقة .

والتأليف يفيد أيضا احترامنا وتمكنا « بالترتيب المنطق » الذي تنتظم فيــه الفضايا ؛ بل والقاعدة تتطلب أن يفترض ذلك الترتيب إذا لم يكن ظاهراً كما يفترض علم الآثار القديمة سلسلة من الــكابات ليستطيع أن يقرأ كتابة مطموسة . وهـــذه

الفكرة على بساطتها من الطرافة بمكان: لأن الترتيب المقلى المطلوب ليس هو الترتيب الواقعي في حدوث الأشياء. وإذن فليس معناه الخضوع الواقع ولا الإذعان للمالم على الوجه الذي بكون عليه، وإنما معناه تنظيم حدود البحث بحيث تظهر دأعا بين السابق واللاحق علاقة واحدة. وإذا أردنا لهذا الترتيب مثلا لا بأس به وجدناه في تقسيم العلوم على نحو ماتصورها الفاراني في القرن العاشر الميلادي (1) أو «أو جست تحمير (1).

وإذا كان من شأن المنهج الأخذ بالترتيب العقلي فالمنهج ينبغي كذلك أن يعود النحن أن يفرق وإذا كان من شأن المنهج الأخذ بالترتيب العقلي فالمنهج وبين ما هو «نسبي». فالمطلق هو الشيء الذي لا تمر تب معرفته على شيء آخر ، كمرفتنا بالعلة وبالسكلي وبالمسيط فإننا إذا بحثنا عن معاول ما وجب أن نعرف أولا العلة . و «النسبي» هو ماكانت معرفته دائما مشروطة بشروط : مثل المعاول بالنسبة للعلة .

والوصية الرابعة ندعونا إلى أن نستوثق أننا لم نففل أى جزء من أجزاء الشكلة التي نكون بصدد حلها ، وأن نستعرض استدلالاتنا بحركة موصولة لكي نتفادى

 ⁽۱) إنظر ما كتب معانى الأسئاذ مصطنى عبد الرازق باينيا فى كتابه « فيلموف العرب والمعلم الثانى» من ۷۱ ـ ۷۲

⁽٧) رئب أوجبت كمن العلوم على الوجه الآنى: الرياضة والفلك والطبيعة والسكينياء وعلم الحياة وعلم الحجاج . وهذا التقسيم يذعب من البسيط إن المقد ، وكل علم من تلك العلوم عبارة عن مرتبة ضرورية العسلم الذي يليه : فعلم الاجماع مستحيل بدون علم الحياة وعلم الحياة مستحيل بدون علم السكيمياء والسكيمياء بدورها تفترض الطبيعة ، والطبيعة تفترض الفلك والرياضة .

بقدر الستطاع الخطر الناشئ من تدخل الذاكرة في الاستدلال ، ولكي نصل إلى أن نطابق بقدر الستطاع بين الاستنباط وبين الحدس.

وجملة القول أن ديكارت أراد بالنهج الوصول إلى دراسة الذهن ، أعنى دراسة ظروف البحث عن الحقيقة في أية مادة كانت . ولقد حرص ديكارت على أن يخبرنا بأن الرياضيات ينبني أن لا تستخدم إلا كتمرين للذهن . والنهج واحد وإن اختلفت موضوعات البحث . والمذهب الديكارتي قد أعلن مهذا وحدة ذهنية قوية ، هي وحدة « مجهود » منهجي يستطيع أن بؤلف بين الناس في نظام روحي واحد وتربية عقلية واحدة مقصودة مقبولة ، ويستطيع أن يعلمنا لا أن نسيطر على الأشياء المادية فحسب ، بل وأن ندبر أهوا ما تدبيراً بإطنيا .

٣ – الميثافيزيقا

جرى ديكارت في بسط آرائه الفاسفية على عط واحد : بدأ بالشك في وجود الأشياء الدادية وفي يقين الرياضيات ، ثم سار إلى يقين لا يتزعزع هو يقين وجود النفس. ثم مضى إلى إثبات وجود الله ، وانتهى من هذا الوجود الإلهى إلى أن الله هو النفس أصحة أحكامنا ما دامت قائمة على أفكار واضحة متميزة . ثم انتقل إلى يقين عن ماهية النفس وأنها هي الفكر ، وعن ماهية الجسم وأنها هي الامتداد . ثم انتهى إلى اليقين بوجود العالم المادى .

وإذن فالميتافيزيقا الديكارنية « إغـا تذهب متدرجة من الشك إلى اليقين ، أو من حكم أول يقيني هو « الـكوچيتو » (أنا أفـكر فأنا إذن موجود) إلى أحـكام يقينية تزداد عددا » - ويتم ذلك التدرج على مراحل:
المرحلة الأولى : من الشك إلى اليقين المرحلة الثانية : من « الكوچيتو » إلى الله .
المرحلة الثالثة : من الله إلى العالم .

الشك الديكارتي:

كان الماماء في عصر ديكارت ما يزالون يتنافشون في موضوعات بحوثهم مناقشات لا نهاية لها ، وكان الفلاسفة فيما بينهم مختلفين حتى في المسائل الكبرى ، وظهر عجزهم عن أن يحلوا مشاكل الفلسفة حلولا يمكن أن تطمئن المقول البها .

ارتاع ديكارت الثلث الحال ، وساورته الهموم المقلية . ولما كان يطلب بلوغ الحق الذي لا نواع فيه ، ويتلمس اليقين الذي يمكنه أن يقيم عليه بناء العلم ، فقد صمم على أن يرفض جميع المذاهب القائمة، وأن يتناسى المساضى ، وأن يشك في جميع ما تمله من قبل ، وأن عضى في هسذا الشك إلى أبعد حدوده ، معولا على أن يبدأ النظر كله من جديد، مطرّحا جميع الأخطاء التي رعا كانت تسربت إلى ذهنه ، ولعله يجد أصولا أخرى يقينية تصلح أساساً لكل معرفة ممكنة .

استبعد ديكارت شهادة الحواس: لأنها تخدعنا أحيانا ، بل استبعد شهادة العقل نفسه : لأن بعض الناس قد يخطئون في الاستدلال ولو في أبسط قضايا الهندسة . وزاد على ذلك فافترض فرضا لم يسبق إليه فقال ما معناه : رعما كان هنالك شيطان ماكر خادع ، يعبث بعقلي فيريني الباطل حقا والحق باطلا ، ويجعلني أخطى وغم

ما قد يكون عندى من بقين نفسانى . فإذا كان الأمركذلك كنت أعزل من غير سلاح ، على رغم ما تظهر عليه معرفتى من بداهة ، وربما عجزت عن الوصول مطلقا إلى أية حقيقة .

لكنتى بمكنتى أن أهمى نفسى من ذلك الشيطان إذا صمعت منذ الآن على رفض أية قضية قد يخالجنى الشك فى إمكان وقوع الخطأ فيها: «عا أننا كنا أطفالا قبل أن نكون رجالا ، وبحسا أننا أحسنًا حينًا وأسأنا حينًا آخر فى الحكم على الأشياء التى عرضت لحواسنا ، حين لم نكن قد استكملنا بعد استخدام عقولنا ، فإن كثيرا من الأحكام التى تهو رنا فى إطلاقها على الأشياء تحول دون وصولنا إلى معرفة الحق ، وتعلق بأذهاننا قبل أن نتثبت منها ، تعلقا قد لا يدع لنا أملاً فى الخلاص منها ، إذا وتعلق بأذهاننا قبل أن نتثبت منها ، تعلقا قد لا يدع لنا أملاً فى الخلاص منها ، إذا لم نشرع فى الشك ، ولو ممرة واحدة ، فى جميع الأشياء التى قد نوى فيها أقل موطن لمرب وضعف اليقين ».

والشك أشبه بأول نظرة من نظرات التفكير بلقيها الإنسان على معروضات التجربة . فيازم إذن أن نتشبه بأولئك الناس الذين بقوضون دارهم ، لكي بينوها من جديد على أشنى أكثر متانة .

والشك نفسه لا يكفى . بل ينبغى الحدر من الثقة التى تسبغها بطبعنا على أحكامنا الممتادة المألوفة فى النظر إلى الأشياء وآرائنا السابقة على البحث والروية : فإن كثيراً من الأشياء لا تبدو لنا فى الغالب بديهية إلا لأن العادة قد جرت بأن تراها أو يحكم عليها، أو نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك.

وأمثل السبل هو أن « نتكاف مؤقتا بطلان هذه الآراء كامها » : فينبني إذن أن عتد الشك إلى كل شيء ، إلا الحقائق الأخلاقية والمملية : لأن « أفعال الحياة لا تحتمل عادة أي تأخبر » . ويجب على إذن أن أشك في وجود العالم الخارجي ، وفي حقيقة الأشياء التي تحيط بي ، وفي وجود أمثالي من الناس ؛ بل يجبأن أشك أبضا في قيمة عقلى : فأشك في الأحكام التي تبدو لي أشهه وضوحا وأكثر بداهة ، لأن من المكن كما قلنا أن شيطانًا خبيثا يابو باضلالي في أحكامي . وماذا لديّ من ضان على أن الأمر ليس كذلك ؟

إن شيئا واحدا يلبث قاعا وهو الفكر : أنا أفكر ، وأنا واثق أنني أفكر . وأنا حتى لو شككت في أنني أفكر ، فقل هذا الشك يقتضي أن أفكر أيضا . وبعبارة أخرى : إذا صممت على أن أشك في كل شيء ، فأخليت نفسي من كل اعتقاد ، وتوقفت عن كل حكم ، بقي أمامي مع ذلك أمر مؤكد : وهو أنني مهما شككت ، ومهما فكرت ، فلا أستطيع أن أنكر أنني أفكر حين أشك ، وأنني وقت تفكيرى ، بل وقت خطش في تفكيرى ، لا بد أن أكون موجوداً : (Cogito, ergo sum) .

市学来

اعترض البعض على دبكارت بأن الأسباب التي أدلى بهـــا لتبرير الشكأسباب مبالغ في تقريرها ، فقالوا :

إذا كانت الحواس تخدعنا أحيانا فهل من سبيسل لأن نعرف في أي الحالات خدعنا ؟ وهل من علاج لهذه الأغاليط ؟ الواقع أن سبب الغلط ناشئ إما من أننا قد فستمع الى شهادة حاسة في أمر ما ، وكان الأولى أن نستمع الشهادة حاسة أخرى . وإما أننا نزعم أن الحواس توقفنا على طبيمة الأشياء مع أننا قد أعطينا الحواس لنفعة البدن ومصالح الحياة . وإذا كان الاستدلال قد يخدعنا فالمنعلق يسطينا قواعد لتمييز الاستدلالات الصحيحة من الاستدلالات الفاسدة .

أما افتراض إله حَدَّاع أو « شـيطان ماكر » فهو افتراض لا يمكن الوقوف عنده ، لأنه لوكان صحيحا لما أمكن إزالته إطلاقاً : إذ لوكان يتناول جميع نفكيرنا البطلت الاستدلالات التي يراد بها إثبات صدق الله أو انعدام الشيطان الماكر .

والحق أنه كان يمكن الإنبيان بأسباب أخرى للشك أقوى مما أورده ديكارت ، لأنه انتقل بسرعة إلى الشك دون أن يتمهل فى النفار ؛ وسبب ذلك أن شكه كما قلنا شك « مؤقت » .

条條等

ولكن أهم من هــــذا أن نتعرف مدى هذا الشك الديكارتي . فأحكامنا على ضربين: الأول أحكام مهـا أقرر بالإنجاب أو بالسلب أن الأفكار الموجودة في ذهني موافقة للأشياء الموجودة خارج ذهني ، كحكمي بأن الصوت الذي أسمعه الآن هو صوت بوق سيارة ؛ والطائفة الثانية أحكام مها أربط بين الأفكار ، دون أن أثبت أو أنني أن هـنم الروابط تطابق حقيقة ما خارج ذهني ، كحكمي بأن مجموع زوايا للملث يساوي قاعتين ، دون أن أثبت أن هناك مثانا خارج ذهني ؛ فبالنوع الأول من الأحكام العقلية أثبت أن أفكاري متفقة مع ما هو موجود خارج الذهن ، وبالنوع الأدلى أثبت فقط أنها متفقة مع نفسها ، بصرف النظر عن مطابقتها لما هو خارج الذهن .

فترى هل الشك المنهجي يتناول هذين الضربين من الأحكام العقلية على السواء؟ الشك يتناول الضرب الأول: فإن من أسباب الشك التي ذكرها ديكارت غلط الحواس، وعدم التمييز بين اليقظة والنوم، وهما يضطراننا الى الشك في « الوجود الحواس، للأشياء، أعنى وجود حقائق خارج الذهن مطابقة لأفكارنا ؟ وكثير من عبارات ديكارت يؤيد هذه النتيجة.

ولكن هل يتطاول النبك أيضا إلى الأحكام العقلية التى نؤلف بها بين أفكارنا دون أن تحفل بما إذا كانت هذه الأفكار متحققة فى الخارج أم لم تكن متحققة ؟ ظائلت مثلا ألا يكون له خصائص ضرورية حتى ولو لم يوجد شكل مثله فى أى مكان من الأرض خارج ذهنى ؟

ربما كان ينبغى أن يقف الشك هنا ، وأن يحترم الحقيقة المنطقية لأحكامنا . الكن دبكارت لايحفل بذلك ، ويقول إن من الناس من أخطأ في مثل هذه الأمور، وقد أخطئ أنا مثلهم ، ثم إن كل استدلال إنما هو سلسلة مقدمات تفضى الى نقيجة، والكن عند وصولنا إلى النتيجة قد تغيب عن أذهاننا المقدمات التي قادتنا البها ، فتفقد النتيجة دواعي التصديق بها حالما تخرج من الوجدان الأسباب التي منها استفادت وجودها .

雅 光 廣

وأخيراً هذا « الشيطان الماكر » ألم يقض بأن أخطى وأنا أيضا كلما أردت أن أجع ٢ و ٣ ؟ أو كلما عددت أضلاع المربع ؟ أو كلما حكت على شيء أسهل من ذلك ؟ اعترضوا على ديكارت بأن شكه لم أيبق على حقيقة عقلية مهما تكن ، وقال بعض المعترضين إن شك ديكارت بمثابة « قصة ميتافيزيقية » أو « حيلة » من حيل المهج ، ولو كان شكا جادا لأقضى الى فناء الوجدان نفسه ، وتلاشى الذهن قطعا .

والله عاب البعض على ديكارت تماديه في الشك الى حسد الشك في وجود الله والمتراض وجود الله والمتراض وجود شيطان ماكر خداع ، وقالوا : إن هذا الافتراض الأخير يقضى على الفيلسوف بعدم الخروج من مجال الشك أبداً .

والواقع أن ذلك الافتراض لم يفهمه كثيرون على وجهه الصحيح ، حتى في أيام

ديكارت ، فوجهوا الى الفيلسوف أسئلة كثيرة طلبا لبيان منحاه فى الشك ، ومن ذلك ســؤال وجهه اللاهوتى « بويتندِح ثك » (١) ونصــه : « هل يحل الشك فى وجود الله ؟ » .

徽 密 梁

وكان جواب ديكارت على هذا السؤال بوجوب التفريق بين الشك الذي بتماق «بالمقل» وبين الشك المتملق «بالإرادة» . ولذلك كان من الناس من يشكون شكا عقليا في وجود الله ، ما دامت عقولهم لا تستطيع أن تقيم لهم الدليل على وجوده ، وهم مع ذلك قد يكونون مؤمنين بوجود الله إعانا قويا : لأن المقيدة شأن من شئون الإرادة . فإذا آمنت فرغم إعانى أستطيع بعقلى أن أثير مسألة وجود الله ، وأن أشك فيها ، دون أن يحصل عندى شك في عقيدتى ؟ ولا حرج على من يستخدم الشك وسيلة لبلوغ اليقين ، ولكن يأشم إعاكبيرا من يضع نصب عينيه أن يشك في وجود الله ليظل مقيا على شكه .

ولقد كان ديكارت حريصا على أن لا يتطاول شكه إلى شيء مما يتصل بالدين ، أو ماله اتصال على المموم بالأخلاق والعادات (٢) : وذلك لأن المقائد الدينية بطبيعتها بعيدة عن متناول المقول . وأما المقائد العملية فلا بد منها لهداية سلوكنا في الحياة ، فيجب أن تكون هذه و تلك في مأمن من الشك .

※ 帝 ※

ولمل السبب الحقيق في الشك الديكارتي هو الارتفاع عن مرتبة الحواس والمادة.

Buitendijk (1)

Omnia quae ad pietatem ac generaliter ad mores spectant.» (*)

وديكارت يبين في رده على «هويز » (Hobbes) ما دعاه إلى هذا الشاك . فيقول : * لقد استعمات أسباب الشاك لإعداد أذهان القراء للنظر فالأشياء الذهنية ولتميزها عن الأشياء البدنية» . فالشاك في الأشياء المادية هو إذن شأت منهجي ، هو نوع من الجاهدة » أو « الزهد » في المحسوسات ويتوصل به إلى بلوغ الحقيقة الروحية : ذلك أننا خاضعون كسائر المكنات لمؤثرات خارجية تملي علينا أحكامنا فتظهر تلك الأحكام وعلمها مسحة عقلية ، مع أنها في الحقيقة لا عقلية ، و « الشيطان الماكر » عند ديكارت قد يمثل هـــذا المنصر اللاعقلي الذي يشبه أن يكون موجودا في الكون. ولا كان العقل معرَّضًا لطغيان الأشياء الخارجية فكان لابد له أن يستمين الإرادة ، وتستطيع الإرادة أن تنصر العقل ، وذلك بالكف عن إبداء الرأى أو النوقف عن الحكم . ويقول ديكارت إلى لنا من حرية الإوادة والاختيار ما يجعلنا نتوقف عن التصديق بالأشياء المشكوك فيها ، وبذلك تحول دون وقوعنا في الزال . وعلى هدفيا النحو يقرر الإنسان حريثه ، واستقلال إرادته عن الإحساس وطغيانه ؟ فإذا سنحت للإنسان الفرصة للحكم دون أن يتأثر بطغيان الحواس ، فقد حصل حيلئذ على أول حكم صحيح بةيني .

وإذن فالشك ، كما يتصوره ديكارت ، «شك منهجى »(١) لا مذهبى ، وبعبارة أخرى هو شك الذهن والعقل ، لا شك القلب والعقيدة ؛ هو محاولة عقاية للوصول إلى اليفين العقلى : فهو إذن قوة فكرية دافعة إلى الفكر ، وليس ميلا إلى الانحدار في هوة الكفر أو التجلل من ربقة الدين .

张 浓 张

[«]doute méthodique» (+)

وقد كان ديكارت حريصا على أن يفرق بين شكه المنهجي والشك المذهبي الذي دعا إليه الشكاك أتباع « يترون » الذي بتحاشون الحكم مرددين قول « مُنْتِني » : « ماذا عساى أن أعرف؟ » : فأوائك الشكاك يشكون لمجرد الشك ، وهم يدعون إلى شك شامل حاسم ، أما شك ديكارت فشك عابر « مؤقت » (١) . وليست غاية ديكارت أن يقيم على الشك وإنما الشك عنده وسيلة للوصول إلى غاية : وهي اليفين .

قيل إن شك دبكارت إنَّ لم يكن يشبه شك الشكاك واللاأدرية : فهو يؤدى إلى شكهم لامحالة : لأن ديكارت وضع كل شيء موضع الشك . فلم يبق عنده شيء يستطاع أن يستند إليه .

والجواب على ذلك أنه ايس بصحيح أن ديكارت قد شك في كل شيء . والصحيح أنه « بذل جهده » لكي يضع الأمور الحسية والعقلية موضع الشك ، وأنه بهذا الجهد المبذول وجد شيئاً ثابتاً لايتزعزع ، فوقف الشك دونه (٢) .

والذين عاوا على ديكارت أن شكه يؤدى إلى القول باللاأدرية هم قوم من الحسيين ، كانوا يرون المظاهر الحسية حقائق أولى ومصادر وثيقة يرجعون إليها لمرفة سائر الأشياء ، فدبكارت في نظرهم قد قلب وجهة النظر إلى الأمور : فهو قد شك في المحسوسات التي يرونها هم حقيقة واقعة . من أجل ذلك بدا لهم دبكارت رجلا أنكر البداهة نفسها : فهو لم يعد يبدأ بحثه من معرفة الحسيات إلى معرفة المعقولات كال شأنهم ، بل بالمكس سار من معرفة المعقولات إلى معرفة الحسيات .

[«]doute provisoire» (1)

⁽٢) راجع من ١٠٠٥ من هذا الكتاب .

وحتى المقولات قد أخذت طابعا جديداً على يديه: فبعد أن كانت المعقولات في الفلسفة القديمة عارة عن المنصر العام المشترك بين أفراد كثيرة، أصبحت المقولات عند ديكارت عبارة عن المنصر البسيط الذي نصل إليه بالتحليل. وبهذا انقلبت الميتافيزيقا والطبيعيات الفديمة رأسا على عقب. وتناولت معاول ديكارت علم أرسطو فقوضته من أساسه: وهذا ما حمل أولئك الفلاسفة واللاهوتيين على أن يروا في موقف ديكارت موقفا هداما وجَطَراعلى المقيدة داها.

لكن الحق أن ديكارت لم يكن يبغى الهدم بل البناء، ومن أجل البناء أراد أن يشرع فى الهدم. وهو على كل حال قد أقام صرحا فلسفيا راسخا جديداً فى مكان البناء الأرسطاطاليسي القديم المتداعي .

وإذا كان عند خصوم ديكارت مسوغات تبرر تمسكهم عا اطرحه هو ، فهم يقينا لم يكونوا على حق حين ادعوا أن ديكارت قد انتهى بشكه إلى مذهب « اللاأدرية » والارتيابية .

海海海

وربما كان الأولى أن يؤخذ على ديكارت أن شكه أدى إلى أن يكون صوريا من أن يكون صوريا من أن يكون حقيقيا . ذلك أن ديكارت ، كا يستفاد من طريقته في التمبير عن الشك وكما يستفاد من بواعثه ، لم يفكر في الشك إلا بعد حين ، أي بعد أن كان قد فرغ من تقرير مذهبه . فلم يجي شكه نتيجة أزمة نفسية، كما هو الحال مثلا عند الغزال في مفكري الإسلام، أوعند «أغسطينوس» من مفكري المسيحية ، بل كان شكه منهجا أو طريقة لحاً إليها بعد التفكير والروية .

وإذا كان شك ديكارت لايشارك في شيء شك اللاأدرية والارتيابيين الذين

بهدمون الهدم ، ويستطيبون البقاء في حال الشك ، فهو لايشارك في شيء شك الذين يبحثون وهم يتألمون ويتأوهون . بل ديكارت إنما يشك عن طيب خاطر وابتهاج قلب والحمثنان نفس ، والظاهر أن ديكارت قد اكتفى بهذا القدر من الشك : كان يكفيه أنه في كل افتراض يستطيع أن يتوقف عن الحكم . وبهذا وحده حسب أنه ظافر بالسلامة ، ناجر من الشلال .

لكن ديكارت إذا كان يشك عشل هذا الهدوه ، فذلك لأنه كما قال : لا لم يكن بسبيل أن يعمل بل بسبيل أن يتأمل وأن يعرف » . وبتجلى لنا هنا أمر قد عيز موقف ديكارت في هذه للسألة ، وهو أنه فصل الفكر عن العمل وعن الحياة : رغب أن يطمئن نفسه وأن يطمئن غيره على نتأج جرأته وإقدامه على الشك ، فأراد أن يفصل حياة النظر عن حياة العمل ، ستوها أن النظر عكن أن يخلو من الأثر في الحياة العملة .

بل إن ديكارت ذهب إلى أبعد من هذا رغبة منه في طمأنة القراء، فكتب في المقال في المنهج » أن قصاري أمله هو السعى لإصلاح نفسه ، وأنه لم يدر بخلاه قط « أن يضع خطة لإصلاح الدولة ، ولا لإضلاح مجموعة العلوم ، ولا لتغيير النظام المقرر في المدارس لتدريسها » . ولكن يظهر أن ديكارت في كلامه هذا إنما يشكلف التواضع ، لأنه إذا لم يكن قد قصد إلى إصلاح الدولة أو إصلاح الجتمع أو الدين كليقول — فإنه مع ذلك كان طوال حياته حريصا الحرص كله على أن يصلح «تماليم المدرسيين»، وعلى أن يقيم فلسفته هومقام الفاسفة الأرسطاطاليسية . وهذا الانقلاب سواء أراده أو لم يرده ، لم يكن ليخلو من التأثير في عقليات الناس في المجتمع وخارج الدرسة وتعاليما.

ومهما يكن من أمر هـذا الشك ، فإن ديكارت أراد أولا أن يدخل الحق والصواب إلى فـكره ، قبـل أن يدخل الفـكر نفسه فى حياته لتنظيمها وهدايتها . وكان قصده أن يتسنى له النظر إلى الحق نظر الإنسان الخانى من الأهواء والآمال والحاجات والواجبات ، بل على نحو ماينظر عقل خالص صاف ، لا تحفزه إلى العمل ضرورة ملحة ، عقل ينظر فإذا لم بؤد نظره إلى نتيجة ، استطاع بتوقفه عن الحكم أن يبقى على حال صفائه وهدوئة واستقلاله عن كل طغيان .

وبلزمنا أن نعترف أن الشك الدبكارتي على الرغم مما يمكن أن يوجه إليه من مآخذ شك نافع ، وإذا استخدم في حيطة وتبصر كان منهجا مشروعا لاغبار عليه ، بل الأولى أن يقال إنه منهج مفروض على كل فكر جاد : لأنه إذا وجب أن لانقبل إلا مانبينت صحته بالبداهة ، فقد وضح أن أول واجبات الفيلسوف هو أن بشرع في المتحال أفكاره وآرائه ووسائله في المعرفة لكي يتبين قيمها ومسوغاتها ، والشك الديكارتي أشبه بتمهيد ضروري للفلسفة : يكفل لأحكامنا قدراً من النزاهة ، وخلوا من النزاهة ، وخلوا من النزاهة ، وخلوا من النزاهة ، ووثلات الأهواء ، ووثبات الأغراض ، وزلات الأهواء ، ووثبات الأغراض ،

اليقين الأول: « الكوچيتو » ، إثبات الفكر:

رأينا أن ديكارت بعد أن شك فى كل شىء وجد قاعدة ثابتة يعتمد عليها . وهى ذلك المبدأ المشهور : «أفكر، فأنا إذن موجود» (١٠). فكونى أشك معناه أنى أفكر، وكونى أفكر يفيد أننى موجود . وهذه الحقيقة ندركها بلمحة واحدة من لمحات

[«]Je pense, donc je suis» (١)

الفكر، وهى «حدّس» وليست قياسا ولا استدلالا ؛ وقد نحتاج إلى كلات كثيرة للتعبير عن هذا الحدس، لكنه على كل حال حدس أول واحد : فإننى في شكى هذا مدرك وجودى ، ووجودى متضمن في فسكرى ، وفكرى حاضر بنفسه حضوراً مباشراً ، ولو فرضفا أن «شيطانا خبيثا» يضلل بى في كل شيء ، فهو لا يستطيع أن يمنعنى من التوقف في التصديق ، ولا أن يمنعنى من اليقين بأنى موجود حين أقبكر ؛ فأنا أنحذ لنفسى منذ الآن فاعدة وهى : « إن كل ما أدركه إدراكا واضحا متمنزاً لابد أن يكون صحيحا حقيقيا.»

海 樂 海

واكن أى وجود أدرك، خين أدرك أني موجود؟

ليس هو وجود جسمى ، بل هو وجود فكرى . فأنا أعلم نفسى الآن موجودا مفكرا ، ولا أعلم نفسى الآن موجودا مفكرا ، ولا أعلم بعد إذا كنت شيئاً آخر غير هذا الوجود المفكر ، فأنا مفكر ، بمعنى أنني موجود يشك ، ويثبت ، ويننى ، ويربد ، ولا يريد ؛ وأنا كذلك موجود يتخيل ويحس ، وإن كان لا يمكننى أن أعلم بعد أذا كان الخيال والحواس تتطلب وجودات أخرى غير وجود ذهنى . وأنا أجهل فى هذه اللحظة إذا كان هنالك عالم خارج فكرى ، وكل ما أعلم الآن يقيناً هو أن إثبات إنيتي كوجود مفكر أصبح حقيقة لاينالها الشك .

تلك إذن هي الواقمة الأصيلة البديهية التي لاترد ولا تدفع ، روالتي تبقى بمنجاة من الشك سهما امتد ، والتي سيقام علمها بناء الفلسفة المستقبلة . « أفكر ، فأنا إذن موجود » . أنا « شيء مفكر » «Res cogitans» ، وأنا كذلك بالطبيمة وبالماهية ، وأنا لا أستطيع أن أقف عن التفكير دون أن أقف عن الوجود . والواقع

إننى أفكر وأنا طفل صغير، وأفكر أثناء النوم والغيبوية. وكل مافي الأس أننى أفكر إذ ذاك فكرا مهما غامضا ، مؤلفاً من أحاسيس « صاء » لا وعى فهما ولا وجدان ، ومن الواضح أن لفظ « الفكر » ينطلق كما رأينا على ظواهر نفسية كثيرة ، ولا يقتصر على النفكر والتعقل اللذين إنما يوجدان في حال تمام الفكر وكاله .

الفصل بين النفس والجسم:

وليس الفكر متميزاً فحسب عن البدن الخاص وعن الأجسام عموما ، بل إن واقعة وجود الفكر أشد وثوقا وثبوتاً من وجود الجسم . وإنما أعرف الفكر بالفسكر نفسه ، في حين أن الحال في الأجسام على خلاف ذلك : فلست بمستطيع قط إدراكها إلا في الفكر وبالفكر ؟ فعرفتي بالنفس معرفة مباشرة يقينية ، وليس يعرف الجسم . إلا بالفلن وبالتخمين .

وبهذا الفصل التام بين النفس والبدن أسس ديكارت بسيكولوجيا المستقبل ، واستحق قلائد المديح التي صاغها « مين دو بيران » (Maine de Biran) إذ قال : « ديكارت من الميتافيزيقيين أول من تصور، بل أول من وضع الحد الفاصل بين صفات الله وخصائص الجسم، وبين صفات النفس ومالا يمكن أن يخص إلا جوهرام أكرا ؛ وهذه التفرقة المهمة التي بسطها في كتابه الجليل : «التأملات» بسطا فيه تفسكر عميق لا يجارى ، قد استحق بها فياسوفنا [ديكارت | أن نسميه خالقا أو أبا للميتافيزيقا الصحيحة ». فالكوچيتو اكتشاف ديكارت إسيل، وديكارت هو الذي اهتدى إلى تلك البداية الرائمة للفلسفة الحديثة ، وسنرى بعد كيف استطاع ديكارت أن يستخلص البداية الرائمة للفلسفة الحديثة ، وسنرى بعد كيف استطاع ديكارت أن يستخلص

من هذا اليقين الأول، اليقين بوجود الذات المفكرة، جميع الحقائق الأخـــــرى واجدة واحدة.

اليقين الثاني: وجود الله:

إن التدرج الذي اتبعه ديكارت هنا جدير بالملاحظة : فإن الكثيرين من الفلاسفة واللاهوبيين ربحا كانوا يبادرون بعد إثبات الفكر إلى إثبات وجود العالم الخارجي المادي ، ليصعدوا بعد ذلك إلى وجود الله . فيلجأون إلى الاعتبارات التي جرى العرف عليها عند المفكرين ، كضر ورة فرض صافع لهذا العالم ، أو ضرورة تفسير نظامه البديع . لكن ديكارت ينهج في ذلك نهجا آخر ، فهو كاقال أحد الكتاب الماصرين : « لم يرد أن يعرف وجود الله عن طريق العالم ، بل زعم على الكتاب الماصرين : « لم يرد أن يعرف وجود الله عن طريق الله ؛ ولم يستخدم ديكارت المكس أن الأولى معرفة وجود العسالم عن طريق الله ؛ ولم يستخدم ديكارت الأرض الصعود إلى الديا ، بل استخدم الماء المنزول إلى الأرض ! ولم يطنب إلى الأرض الصعود إلى الله ، وإنما طلب إلى الله أن يضمن له الله ، وإنما طلب إلى الله أن يضمن له الله ، وإنما طلب إلى الله أن يضمن له الله ، وإنما طلب إلى الله أن يضمن له الدنيا ! » .

فديكارت بريد إذن أن ينتقل من فكره هو إلى وجود الله انتقالا ساشر ا: فأنا موجود ، وفي نفسي فكرة « الموجود الكامل » . وهــذا كاف للتدليل على وجود الله . وعلى هذا الأساس وحده أقام ديكارت ثلاثة أدلة رآها قاطمة .

崇養會

قال ديكارت: « ولما تنبيت إلى أن هذه الحقيقة: « أَفَكُر فَأَنَا إِذَنَ مُوجُودُ » هي من الرسوخ والثبوت بخيث لا يستطيع الشكاك أن يزعزعوها ، مهما ركبوا

في فروضهم من شطط، حكمت أنني أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ أول للفلسفة التي كنت ألتمسها » . كنت فيا مضى يخيل إلى أحيانا أنني أدرك بعض الأشياء إدراكا واضحا متميزا ، ولكنني كنت أسائل نفسى دأمًا إذا كان هنالك «شيطان خبيث » يستطيع زغم يقبني أن يلق في روعي وها لا حقيقة ، وبناء على ذلك فالقاعدة المامة التي تقرر أن « كل ما أدركه إدراكا واضحا متميزا لا بد أن يكون حقيقيا » هي قاعدة لا تصلح إلا في حلة اليقين بأنني لم يخلقني شيطان ما كر مخادع .

إذا رجعت إلى نفسي فأول ما يقبدي لي حينتذ هو نقصى : لأنني أعرف أني أضاف ، والشك نقص . وأجد أيضا في نفسي فكرة الموجود اللامتناهي الكامل ، أني فكرة الله . ولكن نبين لي أنني لم أسستطع بنفسي أن أخلق تلك الفكرة ، ما دمت قد لاحظت منذ قليل أنني موجود ناقص . والعلة التي تؤثر لا بد أن يكون لما من الحقيقة مقدار ما لمعلولها على الأقل : وبما أن حقيقتي محدودة متناهية ناقصة — أشعر بذلك بواسطة فكرة اللامتناهي وفكرة الكال التي أجدها في نفسي — فيلزم عن ذلك أن فكرة اللامتناهي لست أنا مصدرها ، إذ أنني موجود متنساه . وإذن فهله الفكرة لم يستطع أن يضعها في نفسي إلا موجود يحوى كل كال ، وهو ما يطلق عليه اسم « الله » . إذن فالله موجود ، وهو « الموجود الكامل وهو ما يطلق عليه اسم « الله » . إذن فالله موجود ، وهو « الموجود الكامل اللامتناهي » .

وهذا الموجود الكامل ، أى الله ، لا يمكن أن يكون مخادعا : لأن المخادعة من النقص . وإذن فينبغى أن يكونالله صادقا ، خيّرا جوادا ، وأن يكون جوده شاملا . وهو إذن لا يمكن أن يكذب أوأن يخدع ، وبناء على ذلك أستطيع أن أستند في كل فعل

من أفعال المعرفة على معابير الوضوح والتميز المتصلة اتصالاً وثنيقا بالكوچيتو . وهذه المعابير تكفى في أن تدفيع احتمال ﴿ الشيطان الخبيث ﴾ .

拳 张 张

الكن أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله وأقربها بيانا عن منحى الفيلسوف الفرنسي هو الدليسل المعروف: « بالدليل الأنطولوجي » «Preuve ontologique» سمى كذلك لأنه يمثل مجهودا لاستخلاص وجود الله من نفس معنى الله ، على محو ما تُستَخلص خواص المثلث من تعريفه . وهذا الدليل مبسوط في «المقال في المهج» وفي « التأملات » الخامسة، وقد بسطة في صورة أجلى في « ردوده على الاعتراضات الأولى » وفي « المبادئ » ؟ وخلاصته فيا يلى في صيفة قياس منطق :

إذا علمنـــا أن الله هو الموجود الذي له السكالات جميما ، وأن الوجود كمال من الكالات ، رأينا نواً أن الله له الوجود .

(أما أن الوجود كمال من الكمالات، فذلك لأن الوجود يتضمن قوة إيجابية تتعلق إما بنفس الشيء الذي منحه الوجود . الكن القول بأن الله غير موجود يفيد أن فيه قوة ما غير محققة . وهمذا معناه أنه ليس مطلق الكمال . وهو محال).

قال دیکارت: « إذا عدت الی فیص الفکرة النی کانت فی نفسی عن الموجود السکامل وجدت أن الوجود داخل فیها ، كما یدخل فی فیکرة الثبات أن زوایاه الثلاثة مساویة لقاعتین » . والواقع أن فیکرة القاعتین منسویة الی الثباث ، لأننی أتبین بوضوح أنها تخصه . وكذلك أستطیع أن أنسب الوجود الی الله دون إمكان خطأ ، لأننی أری بوضوح أن تلك الفیکرة واخلة فی فیکرة « کامل الوجود » وأنها تناسیه

ضرورة . ولم كان ذلك ؟ لأن «كائنا كاملا» له الوجود هو أكل بداهة من «كائن كامل » متصور على إنه غير موجود . وإذن فأنا حين أفكر في الموجود الكامل إنما أتصوره كائنا كاملا له الوجود الضروري .

بيداً هــــذا الدليل إذن من تعريف الله بأنه « المكائن المكامل » بالمعنى الأنطولوجي ، أعنى بمعنى أنه المكائن الحقيق إطلاقا «Ens realissimum» الحائز في ذاته كمال الوجود . ومِن المكمال يَستخلص الدليلُ بالتحليل الوجود الضروري . ومعنى استخلاص الدليلُ بالتحليل هو أنه يجده متضمنا فيه مستفاداً منه .

ويمكن أن يصاغ الدليل إذن على الوجه الآني :

الله هو الكائن الكامل.

ولكن الوجود كال من الكمالات.

إِذْنَ فَاللَّهُ مُوجُودٍ .

و بعبارة أخرى الله هو الكائن، والكائن الوحيد الذي ماهيته تتضمن وجوده ، والعدام وجوده أمر متناقض لا يتصوره الذهن .

市 答 粉

ونقد أكل لَيْبِنْتَرْ ذلك الدليل الديكارتى فقال إنه إذا أُريد أن يُستخلَص منه الوجود الحقيق فقد وجب أولا أن يبيّن أن فكرة الله لها الوجود المنطق ، يعنى أنها « ممكن تصورها »، وأن فكرة الكائن الكامل ليست في ذاتها متناقضة . (ويصح هذا الإمكان بالنسبة لفكرة الله : لأن الكمال هو كون الكمائن لا حدله ولا سلب فيه؛ وإذن فليس فيه تناقض . وإذا لم يكن في فكرة الله تناقض فالله موجود) .

ونقد كانت لهذا الدليل مشهور: فقد رفض هذا الدليل كما رفض جميع الأدلة المقلية على وجود الله ، وقال إن الوجود ليس كمالاً من الكالات. ومضمون الفكرة التي تكون لنا عن الله واحد ، سواء أتصورنا الله موجودا أم غير موجود . وإذن فاتدليل الأنطولوجي في نظر «كانت » ينطوى على خلط بين الفكر والوجود في ذاته .

ولعل ديكارت رغم الجهد الذي بذله لتجديد ذلك الدايل القديم، دايل القديس « أَنْسِلْم » لم يستطيع أن يقضي على المغالطة التي ينطوي عليها ذلك الدايل .

察物名

ولقد يصعب علينا اليوم أن تتمثل دليل ديكارت على وجهه الصحيح: فإننا لم نمد تتصور الأفكار والمسابى على نحو ما كان يتصورها مفكرو القرن السابع عشر . فالفكرة عندنا هى مجرد حالة من حالات الوجدان الشخصى . والطمع فى الانتقال من مثل هذه الحالة «الذاتية» ، إلى حالة «موضوعية» ، أى من «الوجود الذهنى» الى « الوجود العينى » ، طمع لا يخلو من مجازفة . ولكن الديكارتيين كانوا يرون فى الفكرة نوعا من الوجود ، وهم هنا يقتربون من الأفلاطونية . والفكرة مستقلة بعض الشيء عن الوجدانات التى تضيؤها . فإذا كان « مالبرانش » مثلا يقول : « إن الشيء عن الوجدانات التى تضيؤها . فإذا كان « مالبرانش » مثلا يقول : « إن أفكارى تقاومنى » « Mes idées me résistent » فبديهى أنه يعنى هنا بالأفكار شيئا آخر غير ما هو عرة التصوراته الشخصية ؛ فلا شك إذن أن السافة بين شيئا آخر غير ما هو عرة التصوراته الشخصية ؛ فلا شك إذن أن السافة بين شيئا آخر غير ما هو عرة التصوراته الشخصية ؛ فلا شك إذن أن السافة بين شيئا آخر غير ما هو عرة التصوراته الشخصية ، فلا شك إذن أن السافة بين شيئا آخر غير ما هو عرة التصوراته الشخصية ؛ فلا شك إذن أن السافة بين شعيرة وقد كانت على كل حال أقصر عند ديكارت نما هي عندنا الآن .

من الله إلى العالم:

وإذا كان الله كاملا فلا يجوز أن يتصف بالغش ولا يمكن أن يضلل في ، وإذن فإنني أجد فيا أثبتناه الآن من وجود الله ضامًا لقيمة أفعالى الذهنية ؛ وإذا كنت أخطى وأضل أحيانا فذلك لأنني حر الإرادة؛ وقد جمل الله الناس قادرين على الخطأ والصواب لأنه جمل لهم حرية واختيارا . والآن وقد اطرحنا افتراض « الشيطان الخبيث » فينبغي لى أن أعتقد أنني إلما أخطى فقط حين أنمجل في الحكم على الأشياء ، وحين تقضى إرادي وحريني بوقف البحث العقلي قبل عامه . ولكن الله يكفّل لى صدق الأفكار الواضحة المتمزة: تلك نظرية الصدق الإلهي ولكن الله يكفّل لى صدق الأفكار الواضحة المتمزة: تلك نظرية الصدق الإلهي عند ديكارت .

وما يكاد ديكارت يقيم المفرفة الواضحة المتميزة على هذين الأساسين ، أساس «الكوچيتو» وأساس اليقيمن بوجود الله ، حتى يعود الى الاطمئنان الى معظم الحقائق التى وضعها فيما سبق موضع الشك ، لاسها الحقائق الرياضية ووجود الأمور المادية في الأعيان ، على شرط أن بدرك تلك الأمور إدراكا واضحا متميزا -

عرفنا أن فكرة الكامل التي أجدها في نفسي ايست آتية مني، ولا من الحواس، ولا من المخادع ولا من المخادع الله من المخالفة ، ولما كان الله صادفا لا يخادع فالاعتقاد القوى الذي أحسه في نفسي بالقضايا العلمية ، وبوجود الأشياء الخارجية آت منه تعالى ، فأنا أومن إذن بوجود أشياء خارجية تقابل ما عندي من الأفكار الذهنية، وبأن الجلاء والتميز هما علامنا الحقيقة: لأن هذه العلامة تميل بي ميلا شديدا يحو الاعتقاد، فهي أيضا من الله، وتهما لهذه الغاية.

أستطيم إذن أن أتقدم في سيري إلى الحقائق، وأستطيع _ بادئًا على الدوام من الدات المفكرة التي عني « إنيتي » ـ أن أثبت يقبنَ المالم الخارجي . وهذا البدأ من الأهمية بمكان في الميتافيزيقا الديكارتية : فهو وسيلة نستطيع بها أن نطلق الأحكام على وجود الكون المادي وعلى طبيعته . فإذا لقينا جسما ما فيكني أن نسائل أنفسنا بصدده : عن أي شيء يكون عندنا فكرة واضحة متميَّرة حين نفكر في هذاالجسم؟ يسير : فهي لم تفقد بعد خلاوة العسل الذي كانت تحويه ؟ ولم يزل بها شيء من رائحة الزهور التي جمعت سنها ، لونها وشنكانها وحجمها أشياء ظاهرة ، وهي جامدة وهي باردة ، يمكنك أن تلفتها ، وإذا نقرت علمها أحدثت صوتًا ما . وأخيراً جميع الأشياء التي يمكن بتميز أنُجعلنا نعرف الجسم ، للقاها فيها . ولكن بينا أنا أنكام ، إذا جا توضع قرب النار فتذهب بقية طعمها ، وتتلاشى رانحتها ، ويتنفيز لونها ، ويضيع شكانها ، ويزيد حجمها ، وتصبح من السوائل ، وتسخن ولانكاد نستطيع لسها ، ومنهما نقرنا غليها لم ينبعث منها صوت ما . فيهل لانزال الشمعة باقية رغم هذا التغير؟ يجب أن نقر بأنها باقية ، ولا يستطيع أحد إنكار ذلك ؛ وإذن فما الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع هــــذه بتميز ووضوح؟ الحق أنه لايمكن أن يكون شيئًا من الأشياء التي لاحظتها منها عن طريق الحواس، مادامت الأشياء التي كانت تقع كحت الدوق أو الثنم أو البضر أو اللمس أو السمع قد تغيرت كلمها » .

ويستنتج ديكارت من هذا التحليل أن ماهية الأجسام هي الامتداد (Etendue)، لا الامتداد الذي أبصره وألمسه والذي أعثله بحواسي وخيالي ، أيالامتداد الحسى ، وإنما هو الامتداد المجرد الذي يتصوره الذهن ، وهو فضاء ساخب الهندسة ، والامتداد وجده هو « الصفة الأولى » «qualité première» وهو جوهر الجدم المستقل عن جوهرالنفس . أما الألوان والروائع والطموم والأسوات فليس لها وجود في الا في دهني : فهي كلمها صفات ثانية «qnalités secondes» ، وليس لها وجود في ذاتها ، وإنما وجودها في أذهاننا .

安 裕 崇

وللاحظ أن ويكارت ببدو لها هنا قريباً جداً من «المثالية» الحديثة التي ترى أن حقيقة العالم الخارجي ، عالم الأعيان ، هي كوله مدوكا متعقلا . ولكن ديكارت مع ذلك لم يصنع ماصنع « بر كلى » من بعده حين أنكر المادة وسلب الوجود عن كل مالم بكن « فكرة » أو تصورا ذهنيا . صحيح أن ديكارت جرد المادة من صفاتها الثانية ، والكنه استبق لها « صفة أولى » وهي الامتداد ، وهي التي تضمن لها وجودا مستقلا عن الفكر . والحق أن ديكارت لم يكن يقصد بنظريته في « الصفات الثانية » أن يحكم على المالم المادي بالقناء ، بل بذل الجهد ليمنح ذلك العالم وجودا لا نزاع فيه : وهذا لن يتأتى في نظره إلا إذا خلصنا ذلك العالم مما لا يدخل حقا في جوهره ، أي إلا إذا خلصناه من آثار الحواس والحيال والأوهام . ولو تم لنا أن نعرف العالم الخارجي عن طريق الذهن وحده لكان وجوده أوثق وأمتن .

容治療

وليس من قصدنا أن نتابع ديكارت في نفاصيل مذهبه في المالم الطبيعي وحسبنا أن تجلي ماقد يكون في قلسفته ثلث من طرافة وخصوبة .

نريد أولا أن نفسر معنى النظرية المشهورة الني تسمى « بالميكانيكية الديكارتية » "Mécanisme cartésien» جميع الحالات المادية ترجع في نظر ديكارت إلى الحركة : فالصوت مثلاً ليس إلا فينا ، ولا يوجد خارجا عنا إلا حركة أجزاء الهواء التي تهيّز قِبَل. آذاننا . وليس الثقل خاصية ذاتية للأشياء ولا المقاومة أيضاً ، بل الطبيعة المادية كلها ليست إلا سلسلة من الحركات ، لكن هسده الحركات لاتسير « بالصدفة » وإعما تخضع لقوانين ، منها :

١ — أن العلة الأولى للحركة هو الله .

٢ — أن كمية الحركة في العالم باقية ثابتة لا تتغير .

٣ - أن كل شيء يلبث على حاله ما دام لم يغيره شيء آخر.

أن جميع حالات الحركة المتغيرة الخاصة تخضع لقوانين المقاومة الأقل ما والشكافؤ بين الفعل ورد الفعل ، الخ .

物 宏 楽

وتعريف المادة بالامتداد يصلح أساسا للطبيعيات الديكارتية كلما: بما أن المادة عبارة عن الامتداد، فلا امتداد من غير مادة ، وإذن فلا لا خلا، »، فأبنا وجهنا الفكر استطعنا دأعا أن نتخيل وراء الحد الذي بلغناد فضاء لامتناهيا . ففكرة الخلاء فكرة باطلة ، وكذلك فكرة الجزيئات التي لا تتجزأ ، فلا وجود للذرات : لأن وجود الذرات يفيد وجود الخلاء الفاصل بينها : بل أن تقسيم الجزيئات ممكن داها مادمنا نتضور بالفرورة الجزئء ممتدا ، وليس العالم المادى بأسره إلا قضية تنبسط وفق قوانين الحركة ، والسكامة الأخيرة للأشياء المادي بأسره إلا قضية تنبسط وقق قوانين الحركة ، والسكامة الأخيرة للأشياء المادية هي جوهر جامد ماهيته الامتداد ، خاضع لقوانين الميكانيكا ، وإذن فليس هناك في العالم المادي إلا علم واحد هو الميكانيكا ، وجميع العلوم الآخرى من طبيعة وكيمياء وبيولوچيا ليست إلا علم الأشكال الخاصة التي يمكن أن تتخذها حركة الجوهر المتد .

ومن قبيل النأويلات العجيبة لهذه الميكانيكية الشاملة نظرية ديكارت الشهورة في «آلية الحيوان» (les bètes-machines): ليس في العالم عند ديكارت إلا جوهران: النفس المفكرة، والمادة المعتدة؛ ولا توسط بين الأسرين، فسكل ماليس بنفس فهو مادة. وإذن فما دام الحيه وان خاليا من النفوس المفكرة فليس الحيوان إلا من قبيل الجوهر المعتد الخاضع لقوانين الحركة، وما الحيوان إذن إلا آلة تشبه الآلات التي يصنعها الإنسان، وكل الفرق في كال الصنع؛ والحيوان عند ديكارت أشبه بالساعة المعقدة، ولو بلغ صانع من الحذق أن صنع كابا جمع فيه تفاصيل الأشكال والحركات التي نراها في الطبيعة، لم يكن لدينا وسيلة للتعبير بين ظاف الكلاب المصنوع وبين الكلاب التي تنبح في منازانا!

海海海

ترى أن هذه الطبيعيات الديكارتية مشتقة من الميتافيزيقا ، أعنى من تصور المادة تصورا ثم بالاستدلال المحض ونيس المتجربة فيه إلا مكان ثانوى . وتلك محاولة فى الحق قد باغت من الجرأة حدا قصيا ، وهى تدل على ما أولى دبكارت المقل الإنسانى من ثقة قد لايشاركه فيها أحد من علماء عصر ما الحاضر . ولكنا رأينا فيما سبق أن ديكارت قد ناط المقل البشرى بالمقل الإلهى ، فكأن صدق العقل البشرى مكفول بالله موكول اليه ، وديكارت يقول : « يبدو لى أن من اعتقد ببطلان علل الملولات الموجودة فى الطبيعة والتي وجدناها على هـذا النجو ، هو من المستهترين المعترضين الموجودة فى الطبيعة والتي وجدناها على هـذا النجو ، هو من المستهترين المعترضين على الله إذ خلقنا من النقص بحيث كنا معرضين للخطأ ، حتى حين نستعمل مامنحنا من العقل استعالا حسنا » . من أنجل عـذا يختم ديكارت كتاب « المبادئ » مؤكدا فى شى ، من الزهو : « إن لدينا عـذا يختم ديكارت كتاب « المبادئ » مؤكدا فى شى ، من الزهو : « إن لدينا

يقينا أخلاقيا بأن أمور هذا العالم جميعها هي على نحو ما أثبتنا إمكان كونها كذلك، بل إن لدينا على ذلك يقينا يعدو اليقين الأخلاق وبسمو عليه».

崇 崇 茶

هاهو ذا ديكارت قد أثبت الحقائق الثلاث الكبرى التي يقوم عدمها بناء القاسفة: وهي النفس والله والعالم. ولقد رأينا أن فيلسوفنا لم يقنع بالإدلاء بأفسكاره متلاحقة بعضها في إثر بعض ، بل أراد أن يبين في أي نظام وفي أي تدرج ، وبأي حركات الدهن اهتدى إليها ، كا أراد أن يستخدم الحقائق التي اكتسبها وسيلة الاهتداء إلى حقائق أخرى جديدة ، كا هو الشأن في سلسلة من سلاسل البراهين الهندسية: رأيناه بعد أن أثبت وجود الفكر أو الذات المفكرة يتأدى إلى إثبات وجود «اللامتناهي» أو الله ، ورأينا أن يقدوره ، مع اللامتناهي أو الله ، أن بؤكد وجوده هو ، وأن يثبت وجود الامتداد أو المادة ، ووجود بدن متحد بالنفس ، ووجود نظام أو انسجام دره الله في الأشياء الخلوقة لكي يهي وله أن يحيا في هذا العالم .

خاتم__ة:

ظاهر أن فلسفة ديكارت تخالف فلسفة القدماء ، ولا سبا فلسفة أرسطو و فلسفات القرون الوسطى المشتقة منها : ذلك أن أغلب القدماء كانوا يعنون بمشكلة الوجود ويلتمسون لها حلا ، ولم يكن يخطر ببالهم أن يبحثوا في العقل نفسه وفي طبيعته ووسائله في معرفة العالم الخارجي ، ويعبارة أخرى لم يتنبهوا إلى البحث في حدود العلم الإنساني وشروطه . فن القواعد المهجية في فلسفة أرسطو أننا قبل النظر في ماهية شيء من الأشياء يجب أن نثبت وجوده ، وإلا تعرضنا لأن نبحث عن أشياء غير موجودة كالغول والعنقاء .

أما دبكارت فقد قلب وضع المشكلة الفلسفية كا قلب المناهج التي كانت تستخدم لحلها ، ورأى بنظرة من نظراته الفلسفية الثاقبة أن هنالك مشكلة تمهيدية وهي مشكلة «المعرفة »؟ رآها « ديكارت » قبل « هيوم »و « كانت » ، ورأى أنها هي المشكلة الفلسفية الكبرى ، وحلها حلا لايخلو من مجازفة وإقدام ، فأغلق الباب منذ البداية دون كل بحث عديم الجدوى في « الوجود » وفي «الشيء في ذاله » ، وجعل كل بحث وكل نظر منصبا على إمكان المرفة . وجهذا أيضا استطاع ديكارت أن يسير من التصور الى الوجود ، ومن الفكر ، كما أراد أرسطو .

هُوقَف ديكارت من الفلسفة قريب من موقف أفلاطون . ونقطة البداية في الفلسفة الديكارتية هي الفكر مسلما به كحقيقة أولى يمكن أن نثبتها : والشيء الحق هو ما جاه مطابقا لمطالب الفكر . والمسالة الثانية الكبرى عند ديكارت هي الانتقال من الفكر الى الوجود ، والقبض على الوجود بمونة للذهن وحده وابتداء من الأفكار الحفضة . وإذن فلو استثنينا من المذاهب القديمة فاسفة أفلاطون، ومن المذاهب الخديثة جزءا من فلسفة هكانت » الاستطعنا أن نقول إنَّ طريقة ديكارت في التفلسف الا تكاد تشبهها طريقة فيلسوف آخر .

والفلسفة الدبكارتية أشبه بأن تكون نظاما روحيا وتربية عقلية من أن تكون مذهبا يمكن أن بلخص في مسائل وفصول، أو يُستطاع تعلمه كما تقعلم الآراء والعقائد في المعاهد والجامعات ،

اختار ديكارت لبسط مذهبه أسلوب القصة والحكاية . ولم يصنع هذا عفوا ولا والصدفة : فإن كتاب « القال في النهج » على تركيز، وأقلاله ، أشبه بحكاية عن تجربة شخصية لايعرفها إلا من يعانها . ولم يرض « أبو الفلسفة الحديثة » أن يطلع على الناس داعيا الى ثورة ، ولم يُرد بالشك الذي دعا اليه أن يكون شكا هداما يجعل من الذهن صفحة بيضاء كما يقولون ، وإنما أراد به أن يكون آلة لاستبقاء الصالح من الملم للوروث بعد أن يجتث منه الفاسد المعطوب (١).

崇 帝 举

وجملة القول أن نظرات ديكارت تطابق نظرات العلم الحديث. كان ديكارت مثاليا وكان أيضا واقعيا : لقد فهم الرجل روح العلم، واستطاع في الوقت نفسه أن يثبت وجودالنفس ووجود الله. وما نحسب أن مفكرا جادا يحل له أن يتهم بالتناقض فيلسوفا مثل ديكارت أراد أن يوفق بين أمور نبدو متعارضة في الظاهر . والحق أن العلم في صعيمه لا يتنافي مع الاعتقاد ، وأننا نستطيع اليوم أن نتمشي الى حد بعيد مع العام الوضعية ، وأن تشيح فينا روحها ، وأن نقبل كل اكتشافاتها واكتشافات المستقبل ، ولا يمنعنا ذلك من أن تكون لنا نظرة ميتافيزيقية الى العالم في مجموعه ، الستقبل ، ولا يمنعنا ذلك من أن تكون لنا نظرة ميتافيزيقية الى العالم في مجموعه ،

⁽۱) أغلر كتابنا: « ديكارت » س ٧٨٠ _ ٢٨١

هيــوم

المدرسة الفاسفية الإنجليزية معارضة على وجه العموم للمدرسة الديكارتية : فقد كان دبكارت وخلفاؤه «عقليين»، يطمحون إلى تطبيق سهج الرياضيات على الفلسفة . أما التجريبيون الإنجاز فيجملون علوم الطبيعة مثلهم الأعلى، ويطبقون النهج الاستقرائي على دراسة الذهن الإنساني . وقد استطاعت المدرسة الإنجلزية ، النهج الاستقرائي على دراسة الذهن الإنساني . وقد استطاعت المدرسة الإنجلزية ، عهجها التجريبي الاختباري ، أن تمحص مختلف الفروض الميتافيزيقية ، وأن تفسر أصل أفكارنا تفسيرا وضعيا جديا ، وأن تفحص عن ملكاتنا ومعارفنا فحصا دقيةا .

ولكن هذا الفحص « النقدى » للمعرفة الإنسانية قد بلغ ذروته عند الفيلسوف الأسكتلندى « هيوم » . أراد هـذا الفيلسوف أن يستعيض عن الميتافيزيقا «الأنطولوجية» القديمة، تلك الميتافيزيقا التي ترعم الوصول إلى كنه الأشياء وماهياتها ، بعلم جديد نقدى ، مهمته أن يوقفنا على ماتكون الأشياء عليه عندنا وفي أنفسنا ، لا كما هى في ذاتها . وبعبارة أخرى أراد هيوم أن يشرع في فحص جاد عن طبيعة العقل البشرى ، لكي يتبين ، بتحليل دقيق للكاتنا ، أن تلك الموضوعات المجردة الغامضة التي تبحث فيها الميتافيزيقا التقايدية ليست في متناول العقل الإنساني . ومن الغامضة النظر هـذه صح للفيلسوف الألماني «كانت » أن ينظر إلى الفيلسوف وجهة النظر هـذه صح للفيلسوف الألماني «كانت » أن ينظر إلى الفيلسوف الإسكتلندى نظره إلى الألماني «كانت » أن ينظر إلى الفيلسوف

الوجهة السايمة لإقامة الفلسفة الحقيقية ، أى الفلسفة « النقدية » التي تدور حول تحصيص الملكات النفسية ، وتقييد حدود معرفتها ، لا الفلسفة « الدجاطيقية » العلمئنة إلى قضاياها ومعتقداتها .

حياة هيوم ومؤلفاته:

ولد « ديفيد هيوم » David Hume سنة ١٧٢١ في « إذابره » بإيقوسيا (اسكتلنده) وعاش في فرنسا من سنة ١٧٣٠ إلى سنة ١٧٣٠ . ولما و وعاش في فرنسا من سنة ١٧٣٠ إلى سنة ١٧٤٠ ، ولما و هذا الكتاب الناسق نشر « رسالة في الطبيعة البشرية » (١) سنة ١٧٤٠ ، ولما بأبه له حينت أحد ، ولم العميق الذي نشره هيوم وهو دون الخامسة والعشرين لم بأبه له حينت أحد ، ولم يحقق لمؤلفه الشاب ما كان يطمح إليه من بحد في عالم الأدب ، حتى قال عنه هو نفسه بنغمة تشعر بخيبة الأمل : إن الكتاب « سقط من المطبعة ميتا ؛ » . ولما كان النجاح الأدبي شغلا شاغلا لهيوم ، فقد أعاد النظر في « الرسالة » فلخصها وصاغها في صورة جذابة وأسلوب أقرب تناولاً ونشرها بعنوان «بحث في المقل الإنساني» (٢) في صورة جذابة وأسلوب أقرب تناولاً ونشرها بعنوان «بحث في المقل الإنساني» (٢) و « رسالة في الطبيعة البشرية » هي الدرة اليتيمة في مؤلفات هيوم الفلسفية . وأما كتبه الأخرى فأهمها « مقالات في الأخلاق وفي السياسة » (٢) ، و « بحث في مبادئ الأخلاق ، والمسلمة الذين ، والأهواء ، في مبادئ الأخلاق ، والمسلمة الذين ، والأهواء ،

[«]A Treatise of Human Nature» (1)

An Enquiry concerning Human understanding, (Y)

[«]Essays Moral and Political.» (r)

An Enquiry concerning the principles of Morals. ()

والمأساة والذوق. وأخيراً كتابه « محاورات في الدين الطبيعي » (١).

ولما عاد هيوم الى فرنسا سنة ١٧٦٣ استقبل استقبالا رائعا فى المجالس والمنتديات الأدبية هناك واتصل بالكاتب « جان چاك روسو » ، وتوثقت بينهما أواصر صداقة انتهت بقطيمة مشهورة . وعاد هيوم الى «إدبيره» فقضى فيها آخر سنى حياته، ومات سنة ١٧٧٨ .

وإذا كان هيوم قد حظى بشهرة واسسعة في أوروبا ، وعرفه أهل عصره أذيبا واقتصادبا ومؤرخا ، قإن القليلين منهم قد وقفوا على شيء من فلسفته . والواقع أن الفيلسوق «كانت » هو الذي اكتشف ما بقلسفة هيوم من عمق وطرافة ، وهو أول من وجه أنظار الأوربيين البها وتو مها فيا أورده في الفقرة الشهورة من كتاب « مقدمات لكل ميتافيزيةا مستقبلة تربد أن تكون علما » في قولة إن أثر هيوم عليه أعمق من أثر أي فيلسوف آخر ، وأنه هو الذي « أيقظه من سباته الدجاطيق » أعمق من أثر أي فيلسوف آخر ، وأنه هو الذي « أيقظه من سباته الدجاطيق » (الاعتقادي المطمئن) . ومع أن «كانت » لم ينصب نفسه مؤرخا للفلاسفة ، وإنما أن بجمل من همه أن يقدم عن الفكر الهيوي صورة صادقة وافية ، إلا أن الفيلسوف أن بجمل من همه أن يقدم عن الفكر الهيوي صورة صادقة وافية ، إلا أن الفيلسوف الألماني كان مع ذلك كله أول من بين الخصائص الجوهرية لذهب الفيلسوف الأسكناندي ، واهتدى بثاقب نظره الى قيمة التحليل الذي أجراه هيوم على فكرة العلمة ، قيله من ألهنه النقدية .

فلسفة هيوم:

ما إذن موضع الطرافة في فلسفة هيوم ؟

كان «هيوم» يرى ، حين ألف « رسالة في الطبيعة البشرية » أن الفاسفة أو في إصطلاح الإنجابر ، « العلوم الأخلاقية » هي عبارة عن مناقشات جدلية عقيمة لا نهاية لهما ولا يحصل الإنسان منها قط على نتائج يقبلها الناس جميعاً كا في العلوم الآخرى ، وسبب ذلك قلة التحديد في موضوع تلك العلوم، وعدم الاهتداء الي منهج ملائم لهما ، وذلك التحديد والمنهج يأتي مهما هيوم على نحو ما سنرى ، ومن أجل هذا يضيف الفيلسوف الأسكتلندي الى عنوان « رسالة في الطبيعة البشرية » عنوانا يضيف الفيلسوف الأسكتلندي الى عنوان « رسالة في الطبيعة البشرية » عنوانا مغيرا تقسيريا هو : « محاولة لإدخال المنهج التجريبي للاستدلال في الوضوعات الأخلاقية»، ويبيق ذلك بقوله : « كا أن علم الإنسان هو الأساس الوحيد المتين العلوم الأخرى فكذلك لا بد أن يكون الأساس الوحيد المتين الذي نستطيع أن نقيم عليه الأخرى فكذلك لا بد أن يكون الأساس الوحيد المتين الذي نستطيع أن نقيم عليه على الإنسان هو التجربة والملاحظة » (١) .

وقد ببدو في هذه الصيغة بعض الإبهام ، ولسكن لها في فكر هيوم معنى دقيقاً . معناها أنه سيعمل على نقل الفلسفة من المطلق الى النسبى ، وسيحاول أن يقيم العلوم الاخلاقية على غراز العلوم الوضعية ، وسيتخل عن المبادئ والمشاكل التى تتجاوز التجربة ، ملتزما ملاحظة الغلواهر وتحليلها والبحث عن قوانيها . ومقصد هيوم بالإجال أن يحاكى في المعلوم الأخلاقية منهج « نيوتن » الظافر في « الميكانيكا العماوية » وفي علم الطبيعة ، وأن يقضى مثله على التقاليد والمناهج الصارة بالعلم ، وأن يحصل أخيراً على نتائج لا يستطيع أحد المنازعة فيها .

⁽١) هيوم: « رسالة في الطبيعة البشرية » (مقدمة) .

ما كاة منهج « نيو أنْ » في منهج الاستدلال التجريبي :

الله كان لا كتشافات « نيوتن » و براهينه خلال القرن الثامن عشر أثر كبير على المقول . فلم يكد ينجو من ذلك الأثر أحد في أوروبا ، من قالتير بفرنسا ، ومن الديكارتيين الذن كانوا يصرون على نصرة مذهبهم ومعارضة نظرية الجاذبية ، إلى الديكارتيين الذن كانوا يصرون على نصرة مذهبهم ومعارضة نظرية الجاذبية ، إلى أساتذة « كانت » في ألمانيا ، وإلى « كانت » نفسه ، وقد كان من كبار المحبين بنيوتن . والحق نقد كانت اكتشافات نيوتن في الميكانيكا الساوية جليلة القدر ، وكانت البراهين الرياضية التي أدلى بها عنها حاسمة ، وكانت التطبيقات التي استخلصت منها الملاحة عظيمة القيمة . وكان لابد لذلك الإنجاب أن يؤدي إلى محاولات كثيرة في عاكاة النظرة : فاو أننا الخذة الاحتياطات اللازمة وطبقنا على العلوم الأخرى النبيج الذي استخدمه « تيوتن » في « الفلسفة العلبيمية » أفلا نستطبع هنا أيضاً أن نصل إلى أوثق النتائج وأنفه ها للإنسانية ؟

华 省 幸

ذلك ما اعتقده هيوم ككثيرين غيره . ولكن منهج « فيوتُن الوضعي »(١) كان أعظم ماراق هيوم ، فأراد أن يدخله هو بدوره في بحوثه الخاصة . كان ديكارت وأغلب الديكارتيين ـ وهم السلف المباشر لنيوتُن ـ برون أن الميكانيكا والفيزيقا والفلاك وعلوم الطبيعة عموما ، متصلة اتصالاً وثيقاً بالميتافيزيقا . وكان ديكارت برى أن أعم قوانين الظواهر تستخلص مباشرة من كال الله (٢) . وكان طبيعيا أن يتأثر

Léon Bloch, La philosophie de Newton, 1908 (1)

⁽x) انظر کتابتا: « دیکارت » س ۲۹ - ۸۰

المُهج بتلك النظرة إلى العلوم : ففكرة المبادئ العامة التي تسيطر على جملة العلوم ، أى فكرة علم كلى ، بلائمها عنــد دبكارت فسكرة منهج هو أيضاً كلى استنباطي غاهيته، وابس فيه للتجربة، على شدة الحاجة إليها ، إلاَّ مَكَانَ تَاتُوَى . أما «تيوتَنَّ» فقد نبيج نهجا آخر : درس طوائف الفلواهر ، كل ظاهرة على حدة مع خواصها (فلكية وطبيعية وكيميائية الخ) ، وبدأ في كلطائفة بملاحظة الظواهر ، فوصل إلى تحديد قوانينها . وهو عارف بما للآلة الرياضية من قوة . وهو يستخدمها ، ولكنه يعلم أيضًا أنها ليست إلا أداة. من أجل ذلك وجدناه يتخلى عن فكرة منهج كلى مستخلص من الرياضيات وإنما يبحث لكل أوع من الظواهر عن عمليات المهج التي يكون من شأنَّها إظهار الروابط بين الوقائع وإعظاؤها تمبيراً بالكم مَا أمكن ذلك . وبيُّنَّا نَظْرِيهُ ۚ الدُّوامَاتِ (١) عند ديكارت هي بعدُ نَظْرَةٌ في الكون افتراضيةٌ محضة، نجد « نيوتَنْ » يَقنع بحل مشاكل الميكانيكا الساوية ، ولـكنه يبرهن على مايقدم من حلول. وبالاحظ هيوم أن مبدأ القصور الداتي في المينكانيكا الساوية يأتي من التجربة } وجهذا المعنى يفتسر هيوم « المنهج التجريبي للاستدلال » ويستبعد من العلم كل مالا ينطبق عليه ذلك المهج .

وإذن فهبوم برى أن العملم النيوتوقى علم متين ، لأنه لا يبحث إلا عن العلل الصحيحة التى عكن التحقق منها مباشرة أو بالواسطة ، ولأنه أيمسك عن كل افتراض يخرج عن رقابة التجربة . وعلم نيوتن لا يرعم الصبود إلى المبادئ الأولى وإلى الماهيات ، وإنما يرضيه أن يحدد قوانين خاصة ، وأن يردها إلى أخرى أجم منها،

⁽۱) انظر گذابنا : « دیکارت « ص ۲ ؛ ۳

وهذه بدورها إلى أعم منها ، بحيث يصح انطباقها على عدد كبير من الظواهر ، كما حدث مثلاً في قوانين سقوط الأحسام الثقيلة وفي حركة الكواكب حول الشمس والقمر حول الأرض الح . وإذن فالفلسفة الطبيعية قد بلغت من النصوح أن أضحت لاتبحث عن تقسيرات مطلقا . ولقد يعوض عن تواضع مزاعمها وثوق مهجها وبقين نتائجها . وإذا فسرت اكتشافات لا نيوتُن » على هذا النحو كانت شاهدا ومثالاً في وقت واحد : شاهدا على مايستطيمه المهج التجربي مني تصور موضوع الملم تصوراً طبيعياً ؟ ومثالاً للعلوم الأخلافية إذا أرادت أن تخرج من حالها الراهنة وأن تسير إلى تقدم حاسم (١) .

وهذه العاوم تعتمد كاما على علم الإنسان. وإذن فعلم « الطبيعة البشرية » هو الذي سيقيمه «هيوم» بادئ الأس على المثال الذي أقامه « نيوتُن » ، وسيعطيه أولا الحدود الوضعية . أما ماهية النفس فليس جهلنا إياها أقل من جهلنا ماهية الأجسام وما تعرفه الفاسفة الطبيعية عن الأجسام إنما أتاها من الملاحظة وتحليل الظواهر . وكذلك « يستحيل أن تُنصور قوة النفس البشرية وصفاتها إلا بتجاوب مضبوطة دقيقة . وبملاحظة الظواهر الخاصة الناتجة من الظروف أو المواقف التي تكون فيها » فنحن لانستطيع أن نذهب إلى أبعد من التجربة . وكل فرض يزعم اكتشاف الصفات الأصلية القصوى للطبيعة البشرية يجب أن ترفضه بتأتا ، وأن ترى فيمه المالاً ووها كاذبا .

* * *

⁽١) انظر هبوم : « يحت في العقل الإنساني » ، التسم الأثول ففسرة ؟ (من ١٠ طبعة Selby - Bigge)

مذهب « الطواهر »:

أما وقد نقل هيوم منهج نيونن الوضعي إلى علم الطنيعية البشرية فقد استخلص منه تنائج بعيدة المدى : حذف أجزاء بأكلها من ذلك العلم على بحو ماكان يتصور حتى ذلك الحين . وأبي أن ينظر في طبيعة النفس الروحية نظرا عقليا . وقضى في نظرية المعرفة على المطلق وعلى الأوليات (a priori) وما إليها . وقرر أن النفس لا تعرف شيئاً عن ذاتها ولا عن الأشياء الخارجية . وأن الطريق الوحيد الذي ينبغي العالم النفس أن ينتهجة هو ملاحظة الظواهر وتحليلها . ويرى هيوم هاهنا أن علم الإنسان لابد له أن يسير على غرار الفلسفة الطبيعية .

فانفلسفة الطبيعية عند « نيوتُن » قد عدات عن الفروض التي لا يمكن التحقق منها ، مهما بكن لها من جاذبية ؟ ولم تمد تبحث في أن تمرف عن الأجمام إلا ما يمكن أن يشاهد فنها بالملاحظة وبالتجربة (۱) أو مايستنتج استنتاجا سائماً من التجرية . وعلم الإنسان سينهج هدا النهيج نفسه . وقد يكون هذا أشد عسرا : فإن من العادات المتأصلة لدى الناس مايتعارض وذلك المنحى ؟ ثم إن الفلاغة وأبوا على النظر المقلى في النفس وفي روحانتها وفي جوهريتها الح ، ومن أجل ذلك لم يستطيعوا أن يقيموا للطبيعة البشرية علما . أما هيوم فيزعم أن باستطاعته أن يصل إلى ذلك المام : لأنه قد استبعد المشاكل التقليدية التي ليست علمية ، وأمسك عن كل افتراض مالم تو ح به الوقائع وتكفله و تحققه .

فهيوم لا يدرس إذن إلا الظواهر (phenomena) . ومذهبه في الظواهر ليس

⁽١): سنعرض لمعنى «التجربة » عند هيوم فيا بعد .

قاعًا على حجج ميتافيزيقية، ولم يزعم هيوم قط أن يحل مشكلة « الأشياء في ذاتها » ولكن مذهبه في الظواهر له معنى منهجى محض كما هو الحال عند العالم الطبيعى وتلك النظرة الوضعية لعلم الإنسان لانتضمن حلاً لأى مشكلة ميتافيزيقية : لأنفا لو نظرنا في شيء آخر غير الظواهر فذلك معناه أننا تخلينا عن فكرة علم للطبيعة البشرية قائم على غرار العلم النيونوني ، وكأننا بهذا قد عدنا إلى الفكرة التقليدية عند الفلاسفة ، تلك الفكرة التي لم يسفر عنها وقتلذ إلا نتائج ضئيلة هزيلة جدا .

وإذن قبيوم يريد أن يُدخل في العلوم الإنسانية روح المهج الجديد الذي يسميه: « منهج الاستدلال التجربي » . أما عمليات ذلك المهج ، شوضوع العلوم الإنسانية لايسمح باستمارتها كما هي من العلوم الأخرى . ذلك أنها إذا كنا بصدد ظواهر اجتماعية وأخلاقية لم نستعلم أن تقوم بتجارب كما في عام الطبيعة والكيمياء كما أنه لابحل هنا لاستعال الآلة الرياضية ، ولا يقبسل للفيلسوف في أغلب الأحيان إلا بتجارب تقدمها إليه الحياة نفسها ، في الجماعة التي تحيط به ، وفي التاريخ ، إذ تبين له الناس في ظروف وفي مواقف مختلفة : فهو يستطيع أن بلاحظ بأ كثر قدر ممكن من الدقة كيف تتغير عواطفهم وأفكارهم ونظمهم الاجتماعية وأعمالهم بتغير تلك الظروف والمواقف .

مسامات منهج هيوم:

وهنالك اعتباران هامان يسيطران على استعال هيوم الذلك المنهج : ١ — فهو يسلم بأن الطبيعة البشرية ثابتة في جميع الأمكنة وجميع الأزمان ،

ويرى كما يرى « فُنْتُونِل » أن الفرنسيين والإنجليز من أهل عصر. يشبهون اليونان

واللاتين من أهل العصور القديمة ، كما تشبه أشحار النخيل في بلادنا اليوم أشجار النخيل التي كانيت تنبت مند ثلاثة آلاف عام . ويرى أن الإنسان في كل مكان يتأثر، على صورة واحدة ، بلثيرات الفيزيقية والأخلاقية : فانفعالات الحب والأنانية والحسد والخوف كلما منشؤها عنده أشياء واحدة وكلما نجرى في تيار واحد . وهذه القضية المسلّمة سنجدها بعد عند « أوجست كُمت » . وهي وإن كانت لا تتنافي مع التقدم إلا أنها أشبه بالمرحلة الأولى التي يبدأ منها البحث عن العلل . فإذا اختلف الأخلاق والعادات والأنظمة والأدبان في المجتمع البشرى فذلك الاختلاف يتبغى أن لا يُعتب الى طبيعة الإنسان ، لأن طبيعته واحدة ، بل الى اختلاف الفاروف الخارجية والداخلية والداخلية (من جو وكثافة سكان ونظام اقتصادى الخ) وإلى تاريخ كل مجتمع .

٣ – وهيوم يستعمل الاستبطان أو التأمل الباطني (Introspection) ولا يقيم وزنا لما يوجه الى هذا المنهج من نقد لأنه براه مسجالا غنى عنه . أمن المستطاع الحصول على وقائع التجربة الباطنة بدون هذا الطريق ؟ ولسكن ليس يلزم من هذا أن يكون الاستبطان آلة من آلات الملاحظة خالية من الميوب ، ولا أن يكون عملية من عمليات المهج . وهيوم نفسه بنبه الى ما به من نقص ، ومن أجل هذا يكرر القول بضرورة « التقاط تجاربنا في ذلك العلم بجلاحظة الحياة البشرية بانتباه ، محا بضرورة « التقاط تجاربنا في ذلك العلم بجلاحظة الحياة البشرية بانتباه ، محا يحدث بالعالم في مجراه العادى ، وفي سلوك الناس عند اجتماعهم ، وفي شئومهم ومسراتهم وأحزائهم » (١٠).

泰 泰 泰

⁽١) هيوم: ٥ رسالة في الطبيعة البشرية» . المثناءة (في النباية)

طرافة منهج هيوم:

وأكن ليس هذا موضع الطرافة في منهج هيوم ، وإنما طرافته في بذله الجهدّ لاحتذاء مثال العالِم الذي يجمل قاعدته الأولى أن لا بفنرض فيالظواهر إلا ماتسمح له به التجربة بأن يشاهده فيها . وكذلك هيوم ، حين بدأ علم الطبيعة البشرية بدراسة الذهن. قد أحجم عن كل افتراض صريح أو مستتر عن ماهية النفس أو عن نشاطها . وفي هذا الموضع يبدو التباينُ واضحاً بينه وبين سلفه : نرى « لوك » و « بركلي » في نضرياتهما في الذهن و تفارياتهما في الأفسكار ، يمرفان ما بين المقول التناهية والمقل اللامتناهي من علاقات ، ويعرفان أن فينا سدأ مفكرا روحيا واحداً لا يفني . وهنالك ميتافنز بفا بأسرها شبه عقلية وشبه دينية قد استترت وراء نظراتهما البسيكولوجية . وهايمرفان أيضاأنه إذا كان تحليلهما للوقائع المطاة في التجربة صحيحا وافيا فلا بدأن يعي موافقًا لتلك الميتافغ بقًا : لأن الحق كيف يكون مضادًا للحق ؟ ولكن إعانهما مهذا يجعلوما لا يتنهان الى ما قد يكون في محايلهما من نقص وما بالنظرية من تغرات. وما داما يجدان للمسائل الأخيرة حلولاً فهما يستطيعان أن يصوغا جملةً المسائل الآخري في نظام تطمئن اليه النفوس في الظاهر . وهذا هو ما يراه هيوم شيئًا لم يبلغ بعد مرتبة المملم . فإذا أردنا أن تندخل في العملوم الأخلاقية « المهج التجريبي الاستدلال » وجب علينا أن نبدأ فنمنع أنفسنا من كل افتراض وكل اعتقاد سبقى من قبيل الاعتقادات الميتافيزيقية ، أي لم يمحص ولا يمكن تمحيصه . وقد كان في مراعاة هيوم لتلك الفاعدة ما يكفي للوصول الى علم للطبيعة البشرية ، وعلى الخصوص الى نظرية في العقل قد أحلته منزلة لم يدنُ منها سلقه المباشرون.

شعور هيوم بتجديده:

وهيوم يشمر شمورا قويا بما في نظريته من جدة وبما ينتظر لها من ممارضة واحتجاج وهو يقول في همذا : ال اقد راعتي أن جملتي فاسفتي في وحشة وعزلة قفراه : يخيل إلى أبني شخص غريب وحشى الطباع ، نبا عنه الناس وينسوا منه ، فهو لا يستطبع أن يعيس في الجتمع . . . لقد تعرضت اسخط الميتافيزيقيين والمناطقة والرياضيين واللاهوتيين أيضا . فما هجي أن يسومني الناس هواناً وعدوانا! » (١) . المل في هذه العبارات مبالغة غير قليلة ، ولكنها تدل على أن هيوم قد أوغل وحده في طريق بعيد عن الطرق المبدة . ولكن هيوم على الرغم من همذا لم يكن بمن يحتقرون بعيد عن الطرق المبدة . ولكن هيوم على الرغم من همذا لم يكن بمن يحتقرون العادات ويخرجون على التقاليد ويبحثون عن الفارقات . بل فراه على نقيض ذلك بحلو العادات ويخرجون على التقاليد ويبحثون عن الفارقات . بل فراه على نقيض ذلك بحلو العادات ويخرجون على التقاليد ويبحثون عن الفارقات . بل فراه على نقيض ذلك بحلو العادات ويخرجون على الأخلاق ما فون نظرية المقل التي تملأ الباب الأول من « الرسالة » يه إلا ضلالاً . فكيف صح له في نظرية المقل التي تملأ الباب الأول من « الرسالة » يه إلا ضلالاً . فكيف صح له في نظرية المقل التي تملأ الباب الأول من « الرسالة » يه والتي هي مفتاح لسائرها أن بنساق إلى نظرية هي باعترافه خارجة "هن المألوف ؟ والتي هي مفتاح لسائرها أن بنساق إلى نظرية هي باعترافه خارجة "هن المألوف؟

مرجع هذا إلى أنه أولاً أراد أن يراعى قواعد منهجه، فأمسك عن افتراضات كانت تفطوى على ما يدعم فلسفة سلفه، وثانيا أنه على الرغم من أنه استعار منهم غالب الأمر صدور الشاكل قد وضع مسائل كثيرة طريفة : فهو قد يبدو باحثا مثل «لوك» عن أصل الأفكار ، وأكن فضلاً عن أن تعريفه ليس هو تعريف «لوك» نجده يفهم مشكلة نشوء الأفكار على نحو مخالف الوك؛ فهو لا يعنيه أن يبين في أى لحفلة تظهر فكرة ما في الذهن ؛ ثم هو لا يقنع « بمجرد المنهج التاريخي » الذي اطمأن اليه

⁽١) هيوم : ﴿ وَسَالُةً فِي الْطَبِيعَةِ الْبَشْرِيةِ ﴾ الباب الأول الجزء الرابع النسم السابع .

* أوك » كل الاطمئنان . إن بيان نشوء الأفكار هو في حقيقة الأمر عبارة عن تفسيرها ؟ فلابد من إثبات حقيقتها ، أى لا بد _ في لغة هيوم _ أن نبين أى الآثار مطابقة لها . ولا بد في بمض الأحوال مر تسويغها ، أى أن نبين أساس القيمة الموضوعية التي لها في نظرنا . فنحن ثرى أن هيوم إذ يثير هذه المشكلة الأخيرة يسلك طريقا بجهولاً لم ينتبه « لوك » إلى أهميته ولا إلى وجوده ، وإن كان قد سلك أحياناً عن غير قصد ولا وعى . ومهما يكن الأمر فإن وضع الشكلة الفاسفية وضعاً نقدياً لم يكن شيئا مضرحا به عند «لوك» ؛ وإنما يظهر صراحة عند «هيوم» ؛ لأن هيوم يضع الشكلة وهو مثنبه الها ، عارف أنه يضعها . ولم يفمل « لوك » هذا ولا خطر بهاله أن يفعله .

« التحرية » عند هيوم :

يتحدث هيوم عن المهج التجريبي الاستدلال . فما معنى التجربة عنده ؟ يستعمل هيوم لفظ « التجربة » في معنيين متميزين ، وهو نفسه بنبه الفاري؟ الى ما بين المعنيين من اختلاف :

(ب) ومن جهة أخرى الحقائق التي في متناول أذهاننا على نوءين : فنها ما تحصل عليه بمجرد النظر في أفكارنا وفي علاقاتها أو بتحليل مضمونها . مثال ذلك نظريات الحساب . ومنها ما يتعلق « بالوقائع » والحوادث التي تقع في الحياة وفي التاريخ ، وقد نكون شهود عيان لها ، وقد تحدث دون أن نتنبه إلى حقيقتها أو ضرورتها . وهيوم يسمى جملة هذه الظواهر أيضا « تجربة » .

نقد هيوم لفكرة العلية :

ولقد كان « هيوم » ، باستماله لفظ التجربة في عدا المنى المحدود ، أول من وضع المشكلة النقدية ، فتساءل كيف تكون التجربة ممكنة ؟ وعلى أى شيء تقوم الحقائق التي لا ننالها بالحدس ولا بالبرهات ، ومع ذلك تبدو لنا مما لاستك فيها ؟ ومن أعطانا الحق في القول مثلاً بأننا إذا صعدنا الى طبقات الجو العليا، ومعنا بارومتر، فإن عمود الزئبق بنزل كالصعدنا، وبنسبة يمكن معرفتها بالضبط قبل صعودنا؟ بارومتر، فإن عمود الزئبق بنزل كالصعدنا، وبنسبة يمكن معرفتها بالضبط قبل صعودنا؟ الواقع أننا في هدده الحالة وفي مثيلاتها على ثقة من الاقتران الضروري الموجود بين الطواهر . ولكن من أين جاءتنا تلك الفكرة عن الاقتران الضروري ؟ أبتقدورونا أن نبيّن ما لها من قيمة موضوعية ؟

ظن البعض أن هيوم قد شك في نظام الطبيعة ، يَعني أنه شك في أن الظواهر تحكم أو البعض أن هيوم نفسه يكتب الى تحكم أ قوانين وتخضع لمبدأ العلية . وهذا غير سحيح ، فإن هيوم نفسه يكتب الى أحد صراسليه : « اسمح لى أن أقول لك إنني ما قلت قط قولا سحيفا كهذا : إن شيئا يمكن أن يحدث « بدون علة » ، وإنما قلت إن يقيننا بخطأ هذه القضية لا يأتى من الحدس ولا من البرهان »(١).

Burton, Life and correspondence of David Hume. I, p. 97. (1)

ستشرق الشمس غدا في وقت معلوم ؟ وما خطر ببال هيوم أن يشك في هذا ، وما أراد أن يزعزع من ثقة الناس جميعا في نظام الطبيعة ؟ وكل حركة وكل خطوة يخطوها تفيد إيمانه بذلك النظام. وإنما شفات باله مسألة أخرى تتصل بنظرية للمرفة: « ما منشأ تصورنا للظواهر مقترنة اقترانا ضروريا ؟ وما معنى هدف الضرورة ؟ » . وتلك مسألة من الأهمية بمكان في نظر هيوم . ونقد أخطأ الفلاسفة خطأ شائنا لأمهم لم بنتسوا إليها . ولو كانوا حاولوا أن يحلوها لمكان تهيأ لهم عن الطبيعة وعن وظائف الذهن أنوار جديدة ، ولمكانوا خلصوا علم الطبيعة البشرية نما على به من أوهام تحول دون ما يُرجى له من تقدم مطرد .

وبمند أن قام هيوم بتحليل دفيق في « الرساله » انتهى إلى نتيجة لم تـكن في الحسبان : وهيأن فكرة الاقتران الضروري لامسو عُلها : لا تَقبَّل التحربة (أوليا) ولا يَمْدُها (بعديا) : أولاً ، لأنها ليست ناتجة عن حدَّس أو يقين مباشر : فإن الاقتران الضروري ليس شيئًا يلمس مباشرة بمجرد النظر في الفلواهر . فنحن إذا وجدنا أنفسنا لأول مرة أمام شيء ما شق علينا أن نرى لأى شيء يمكن أن يكون علة أو معاولًا . وثانيًا ، لأن الاقتران الضروري لايحكن البرهنة عليـــه كما لايمكن إدراكه إدراكا حسيا . لأنه لو كان يبرهن عليه لـكان عكسه باطلا ومحالا تصوره 4 مع أننا نستطيع دائما أن نتصور ، بدون أن ترتكب شناعة ، عكس علاقة من علاقات الوقائع: فإننا إدَّاغُولَسنافي الماء مِتنَّا لاعالة اختناقاً.ولكن لاشناعة في أن نتصور كالمنات غاطسة في الماء مواصلة حياتها . والواقع أن الطبيعة قد أحدثت من هــــذه الـــكائنات عدرًا لانهاية له . وإذا قانا أن الافتران الضروري بين العلة والمعلول موضع برهنة فقد سأمنا بأننا ، قبل كل تجربة ، نستطيع على وجه اليقين أن نتنبأ في العلة بالعاول الذي ستحدثه هي نفسها . وليس ذلك التنبأ ممكن إطلاقاً : فالبطاطس وحشيشة

الخمرة من فصيلة واحدة من النبات فهل كان بمقدورنا أن نمرف قبل التجربة أن إحداها غذاء للإنسان والثانية سم قاتل؟

وإذن فالاقتران الضروري بين الظواهر لايُعرف بالحدس، ولا يُبرهَن عليسه «أوليا» (أي بالمرهان المنطق) . وإنما التجربة وحدها تنبؤنا عن «أمور الواقع» : فهيي تبين لنا من الفلواهر مايرافق بمضه بمضا دائمًا ، فهبي تعرضها علينا في « اقتران مطرد » . ولكن بأي حق ننتقل من الافتران المطرد إلى إثبات الافتران الضروري؟ إن الضرورة التي لم نستطع تسويغها أوليا أو عقليا لايُستطاع كذلك تسويغها بمــد التجربة . والاستناد على التجربة الماضية لتفسير مالدينا من يقين عن التجربة القادمة أمر لايفلح منطقياً : ذلك أن الظاهرة حين تتبع أخرى المرة الألف فهذه الحالة الألف أبس لها بالذات شيء مختلف عن الحالة الأولى . فإذا كان من المستحيل علينا أن ندرك في الحالة الأولى الضرورةُ التي تربط التالي بالقدم، فنحن لانراها كذلك في الحالة الأاف . ومهما يكن عدد الحالات التي شاهدناها من قبل فليس ما يسمح أنا بأن نقرر بأن الافتران سيتحقق بعدٌ في الحالات المستقبلة . ولا نستطيع أن نقرر ذلك إلا إذا استندنا على تلك الصيغة العامة : « علاقات الفلو اهر التي لم نلاحظما هي بانضرورة عين الملاقات التي لاحظناها » : أو « قوانين الطبيعـة مطردة » . ولكن كيف تسوغ تلك الصيغة نفسها؟

أما قبل التجربة أو «أوليا» فهذا مستحيل للأسباب التي بيناها آنفا . وأما بعد التجربة قمناه أننا نطاب إلى التجربة أن تكون أساساً وضامنا للمبدأ الذي نجب أن تستند هي نفسها عليه !

وإذن فميوم يرفض قطعا النظرية التي سيقبلها « چون ستوارت ميل » من بعده و«أوجِسْت كت» أيضاً. يسلم هذان الفيلسوفان بأننا نستند في الاستقراء، على المبدأ العام

الذي بقرر اطراد قوانين الطبيعة ، وأننا نعتبر هذا المبدأ صالحا المستقبل صلاحيته الماضي . ولكن هذا المبدأ فيا يقولان يستند بدوره على استقزاء واسع بطريق «الإحساء» . ومن حيث أن البدأ حُمّ في فتبت صحته في الماضي في حالات لاحضر لها فإن احتمال كذبه في الستقبل يهدو لذا احتمالاً سئيلاً صآلة لاستناهية ، وتمتبر المبدأ ، عمليا، شيئاً يقينها . ولكن عيوم يعترض على ذلك عثل ما اعترض فلاسفة «الأوليات» أوما قبل التجربة ، فيقول : قد يكون هذا وسفا بسيكولوجيا لتوقمنا المحوادث المستقبلة ، ولكن المعافيات التجربة ، فيقول : قد يكون هذا وسفا بسيكولوجيا لتوقمنا المحوادث المستقبلة ، وي المعافيات التي تحدث في المعافلات التي تحدث في المستقبل ؛ لوحظت ، أن نقرر ذلك الافتران الفيروري بالنسبة المحالات التي تحدث في المستقبل ؛ وهيوم يبين في فصلين من أطرف فصول «الرسالة» أن مشكلة الرجمان هي بمينها مشكلة الموقية ، فيلم النظريات العقلية القائلة عاقبل التجربة . المولية القائلة عاقبل التجربة . المولية عليه المنافية على المنافية المنافية المنافية المنافية على المنافية المنافية المنافية المنافية المنافية المنافية على المنافية على المنافية المنافية

وإذن ثمن اعتبار الطواهر «أوايا» أو «بعديا» لانستطيع أن تستخلص شيئا بجعل الاقران الضرورى أمرا معةولاً. وعلى الرغم من ذلك نجد فى أنفسنا فكرة الاقتران الضرورى ، ونجد أنها تكاد تكون منطوية فى جميع أفكارنا وأعمالنا ؛ وليست التجربة مى التي تسوعها، وإنما عنى التي تجعل التجربة عكنة .

南南港

⁽١) هيوم : ٩ رسالة في الطبيعة البصرية » . الباب ١ جزء ٣ قسنم ١١ . ١١

منشأ فكرة الاقتران الضروري:

فأن إذن أمجد منشأ هذه الفكرة عن الاقتران الضرورى ؟

يجيب هيوم بلا بردد: «في الذات العارفة ». لو لم يكن بين الظواهر علاقة في الدهن أكثر بما يبدو لها خارج الذهن لما استطعانا أن نعتبرها إلا موجودات منفضلة لا رابطة بينها . وإذن فهنالك مبدأ علاقة قدمته أذهاننا : « وجملة القول أن الضرورة شي، يوجد في الذهن لافي الأشياء . فإما أننا ايس لدينا فكرة الفرورة ، أو أن الضرورة ليست إلا « نهيؤ » الفكر للانتقال من العلل إلى المعلولات أو أن العلولات إلى العلل متى كان لنا تجربة عن اتحادها . ولا أجهل أن هده ومن المعلولات إلى العلل لاتؤثر على وجه واحد ، سواء وجد أم لم يوجد ذهن أشدها عنفاً . . كأن العلل لاتؤثر على وجه واحد ، سواء وجد أم لم يوجد ذهن بتأملها وبتفكر فها ! . . ألبس هذا قلبا لنظام الطبيعة الههال .

تبين هذه الاعتراضات مباغ الوضوح في تقدير هيوم لدى اكتشافه . والسؤال الجديد الذي يردده هو كيف يكون هذا النظام نفسه ممكنا . والكن هذا النظام يقوم على قانون العلية الضروري . وضرورة ذلك القانون لايمكن أن تكون إلا في الدهن الذي يتمثل الظواهر على اتصال بينها .

و إذن فيُجاب على الذين يتساءلون هما إذا كان «كانْتُ » قد فند آراء «هيوم» بأن «كانْتُ » لم يكن عليه أن يفندها ، بل بالمكس أن ما أثبته « هيوم » حتى الآن وهو أن رابطة العلية ذات صفة تأليفية ، وأن من المستحيل أن تُفسّر ضرورة تلك الرابطة تفسيراً تجربيها _ هذا يقبله «كانْتُ » ويُدخله في مذهبه . وهو كهيوم

⁽١) « رجالة في الطبيعة البصرية » الباب ١ ح ٣ ق ١٤

يضع « الضرورة » في الذات التي تعرف. ولكن «كانْتُ » يرى أن تلك الضرورة عي خاصة مقولات الذهن، وتلك للقولات «أولية» ، سابقة على التجربة، وهي عبارة، عن الشروط العامة الضرورية لكل معرفة بشربة . قد يكون هذا الحل للمشكلة النقدية منطويا على أنجاه عقلي لم يتخل عنه «كانْتُ » تحليا ناما أبداً . ولكن ذلك الحل لم يكن على كل حال ليخطر لهيوم الذي تجاهل ـ عامداً ـ « النكلي » ، والضروري ، و « الأولى » بالمعنى الكانتي ، والذي لا يعترف بعنصر المعرفة مستقل عن التجربة .

المادة:

ولكي يفسر هيوم الضرورةَ الموجودة في الذهن بحث في ناحية أخرى :

عبد الى «المادة» (Cnstom) فقال: ثرى ألف من ظاهرة تمقب أخرى؛ وهذه الحالة الأخيرة لا تختلف في ذاتها عن الحالة الأولى ، ومع ذلك فين تمرض الحالة المتقدمة من جديد المرة الواحدة بعد الألف لا تستطيع أن لا نتوقع ظهور التالية . ونقدر أن هذا الظهور ضرورى ، ونقول أن الحالة السابقة هي علة التالية . فالفرق بين الحالة الأولى والحالة الواحدة بعد الألف بأتى إذن من أن المادة قد تبتت بين فكرتى القدم والتالى ما يسميه هيوم « انتقالا ميسورا » ، انتقالاً عفويا لا سبيل الى تفاديه ، أو بالإجال ترابطا (Association). وترابط الفكرات هذا الذي هو بمثابة « قوة رفيقة » يقوم في المجموعة الذهنية بمهمة شبيهة بمهمة الجاذبية في المجموعة الشمسية . وكما أن « نيوتن » قد أحسن إذ أبي أن يتجاوز بعض القوانين التي هي المسمسية . وكما أن « نيوتن » قد أحسن إذ أبي أن يتجاوز بعض القوانين التي هي أعم ما أمكنه ، إثباته ولم يُرد أن « يفسر » الجاذبية ، فكذلك هيوم الذي يحتذى مثال نيوتن ، يرى نفسه موفقا إذا استطاع أن يرد الى المبادى العامة جدا ، وهي مبادى نيوتن ، يرى نفسه موفقا إذا استطاع أن يرد الى المبادى العامة جدا ، وهي مبادى العادة والترابط ، خصائص المرفة في « أمور الواقع » (العامة جدا ، وهي مبادى) العادة والترابط ، خصائص الموبعة في « أمور الواقع » (المامة جدا) وهي مبادى العادة والترابط ، خصائص الموبعة في « أمور الواقع » (المامة جدا) وهي الموبود المامة والترابط ، خصائص الموبة في « أمور الواقع » (المامة عليا) ؛ وأمسك

عن « تفسير » العمادة والترابط . وإذا كان الموقف الوضعي عبارة عن التخلي عن البحث عن البادئ المعالمة والاقتصار على « التفسيرات » النسبية ، فهذا المعنى يكون هيوم هنا من الوضعيين .

ولكن سوعان ما يعرض لنا إشكال: إذا سلمنا أن مبدأ العلاقة الضرورية بين الظواهر ، ذلك المبدأ الذي هو فينا ، يتولد من العادة ومن الترابط ، فكيف يتأتى أَنْ يَكُونَ لِلمَادَةَ وَلِلْتَرَائِطُ تُلَكُ الْمِزَةَ فِي بِعَضَ الْحَالَاتِ دِوْنَ البِعْضُ الْآخر ؛ فمثلاً قد يكون بمشُ ما بين الظواهر من ترابط بالتجاور مألوفاً لدينا جـــد الألفة فيسرض لنا منات كثيرة جداً ، ومع ذلك فنيحن لا ترى له إلا قيمة « ذاتية » وننسبه الى خيالنا ولا تعتقد أنالظواهر متصلة بعضها ببعض لأنفا نتفثلها معاء ولكنا إذاكنا بصدد الملاقة العلية لم تتردد في الجزم بأنها ضرورية ضرورة موضوعية وأن شأنها كذلك عند جميم الأذهان . وهنا تدخل نفارية من أدق نظريات هيوم وهي تحليل ما يشير اليه بلفظ (Belief) . وهذا اللفظ يترجم عادة بلفظ «معتقد» ، ولكن «هيوم» يعني بهذه الكلمة أمرين مما : « الشعور » و « حكم الموضوعية » : لأنه يريد أن يهن أَنِنَا إِذَا كَنَا ﴿ نَحُكُم ﴾ على بعض العلاقات بأنَّها موضوعية فذلك لأننا تشعر بها شعورا عَالَمَا اشْمُورُنَا بِغَيْرُهَا . فَهُمَالَكُ تَعْتُلُ نَعْرُفَ أَنَّهُ خَيَالَى لَا حَقَيْقَةً لَه، وتَمثل آخر تراه محميحاً حجة موضوعية ، وها و إن تشامها في فحواها إلا أن هنالك فرقا بينهما من خيث القوة والجدة واللون والمتانة ، وبالإجال ها لا يؤثران عندنا « أثرا » واحدا ولا تشمر مهما على وجه واحد.

ويفرق المناطقة بين التصور والحكم والاستدلال؟ وهذا باطل في نظرهيوم: فان مجرد قصورشي، وتصوره موجودا والجزم بأنه موجود ، كل ذلك أمر واحد، بمعني أن تمثل الشيء على أنه موجود لا يحتوى على شيء أكثر مما في مجرد تصوره (١٠). وكل ما في الأمر أنه في حالة الجزم بوجود الشيء أخذ التمثيل الطابع البسيكولوجي الذي للمعتقد (Beliet) ، فشعرت به الدات ، على ذلك الوجه الخاص الذي لا سبيل إلى تعريفه والذي لا يخطى الإنسان فيه ، فحمل طابع الموضوعية . غير أنه لكي يشعر الإنسان بذلك التمثل على ذلك الوجه لا بد من تحقق شرطه، وهو أن يكون متصلاً وإحساس جاضر راهن اتصال علية مباشرة . وينتقل شعور الموضوعية خلال جميع الحالات المتوسطة إلى الفكرة المترابطة ترابط علية ؛ ولكنه لا يكاد ينتقل في الصور الأخرى من صور الترابط .

ولا تستطيع الخوض في تفاصيل تلك النظرية الدقيقة التي تربث هيوم شديد الانتباه إلى ما في تغير الحالات العقلية من فروق ودقة أنوان ، تجمل من العسير أن العبر عنبا باللغة .

خطوط نظرية بيولوجية غائية:

مهما يكن في تلك النظرية البسيكولوجية من متمة وطرافة ، وعلى الرغم من إصرار « هنيوم » على انتهاج سبيل العلماء في التمسات بما تسمح الوقائع بتمحيصه وتحقيقه ، فقد كان من العسير عليه، وربما كان من المستحيل عليه، أن يمالج مشكلة « امكان التجربة » مع الترامه وجهة نظر الوجدان الفردي لا يخرج عنها . إن من الأمور الواقعية أن أحكام التجربة تبدو لنا مقبولة لدى الجيم ؛ ومن الأمور الواقعية أين الفرورية التي تقوم في ذهبي تطابق نظام الظواهر التي تتبابع في

⁽١) ﴿ وَمَالُةُ الْعُلْمِينَةُ ﴿ إِنِّهِ ١ جِ ٣ ـ قَ ٢ هَامِشَ .

الطبيعة . فنرى هل يأبى « هيوم » أن بفسر ذلك ؟ المرتبتان في نظر « كانت » غير متوازيتين ، وهما في صميم الأمر مرتبة واحدة ، ما دامت قوانين الله الله هي في الوقت نفسه القوانين المكو تقللكل طبيعة ، محكنة عند البشر . ولكن هيوم لا يخطر بهاله نظرية من قبيل نظرية كانت النقدية (الشارطية الأولية) ؛ وأكبر الظن أنه ما كان ليقبل أن ينهج ذلك السبيل ، وإنما نجد لديه بدايات لنظرية ذات صبغة غائية وبيواوجية . وهو يلمح إلى افتراض « اتساق مقدر من قبل بين مجرى الطبيعة وتتابع أفكارنا . . . وأولئك الدين تنشرح صدورهم لا كتشاف الملل الغائية وتأملها ، يجدون هنا متسما لإعجابهم وافتنائهم » (١) .

لم يكتب « هيوم » هـند الجل على سبيل النهكم كما قد يتوهم البعض ، وإنما كان الرجل حقا في منتصف الطريق بين اعتبار العالل الغالية بالمعنى الدقيق و بين البدأ الوضعى الشروط الوجود . وإننا لنجد لديه فقرات كثيرة لا يتحاو فيهما من أن يلاحظ حكمة الطبيعة وتدبيرها وخيرتهما واستخدامها الوسائل المأمونة لباوغ غايامها : وكثيرا ما محل « الطبيعة » عنده حل العناية ، وإن كانت مخلصة من المنى الدبنى . على أن أعجاب هيوم « بالطبيعة » الخيرة ، ذلك الإعجاب المروج بالثناء والعاطفة ، أحيانا شيئا بلائم ذوق القرن الثامن عشر عموما . فهذ الماصر لروسو ولكائت لا يخلو هو أيضا من أن بقدر الدايل الغائى على وجود الله ويراه أجدر الأدلة بالاحترام ، ولكن أيضا من أن بقدر الدايل الغائى على وجود الله ويراه أجدر الأدلة بالاحترام ، ولكن شيوم بتحدث بلغة أخرى في أغلب الأحيان ، فتراه بكتب مثلا : « من المبث أن نكم من المكلام عن استمال الأجزاء في الحيوان وفي النبات ، وعن الملاءمة المعجيبة التي بين بعض تلك الأجزاء وبعضها الآخر . أحب أن أعرف كيف يستطيع حيوان التي بين بعض تلك الأجزاء وبعضها الآخر . أحب أن أعرف كيف يستطيع حيوان

 ⁽١) * هيوم: جمت في الفعل الإنساني * . القسم الجانس. (في اللهاية) .

أن يميش بدون تلك الملاءمة، ألسنا أرى إنها او وقفت لهنك توا، ولأخذت المادة التي ينزكب منها شكار جديداً ؟ » (١) . وإذن فبدلاً من العلل التي تشهد بوجود فسكر منظم خير ، بسنى ألا نرى إلا شروطا للوجود إذا توافرت عاشت الكائنات الحية وبق نوعها ، وإذا تغير شرط أوأ كثر منها تغيراً يتجاوز بعض الحدود انعدمت تلك الكائنات وفني النوع .

وإذن فالملامة التي طالما كثر الإعجاب مها لن تنكون إلاَّ اجتماع كل الشروط التي لا غني عنها لوجود الأحسام العضوية . ألا يحدر أن نفدٌ منهما عند الحنوان غرائره وعند الإنسان غرائره وعاداته التي لولاها لقعنت عليه الأخطار التي تسدده من كل حال ؟ وإذا كان الأمر كذلك فلمل العادات المقلية ، التي يسممها الفلاسفة العقل ، أن تكون أحد شروط الوجود ، وكانبها ملاءمةٌ هيأتها لنا المناية الإلهية، وربحــا كان من اللازم ، احكى يعيش النوع الإنساني ولحكي ينمو ويزكو ، أن تَكُونَ العادةُ الَّتِي دَرَجِنا علمها من الربط ربطا ضروريا بين ظاهرتي العلة والمعلول، نوعا من الغريزة عند الأذهان الإنسانية. ليس أدل على أن ذلك هو فكر هيوم من تقريبه بين عقل الإنسان وبين عقل الحيوان . فهو يقول أيضا إن الطبيعة حكيمة غاية الحكمة، متبصرة إلى أقصى حدود التبصر : ومن أجل ذلك لا يمكن أن تسكونقد أسندت وظيفةً بلغت ذلك المبلغ من الأهمية (معرفة الربط بين العلة والمعلول) إلى ملكة شديدة الضعف كثيرة التعرض للخطأ كلكة الاستدلال. وإنما لجأت في هذا الأمر الى ملكة هي أدني الي الفطرة وأقرب ألى الوظائف العضوية والحيوية : وهي المادة . ألسنا نرى أنر العادة عند الأطفال وعند الحيوان كما نراة عند

⁽١) هيوم: « محاورات في الدين الطبيعي » ٨٠

الكبار ؟ وبالإجمال او صح أن نسمى البيانات الوجيزة الواضحة التي قنع بها هيوم فظرية أمامة ، لقلنا إنها تظرية ذات صبغة بيولوجية بينة . وهي تبدو بشيراً بنظريات فريبة منها ، وإن كانت أمن منها في المجازفة مثل نظريات الفزيوقراطيين (الطبيعيين) ومدرسة « آدم سحث » و « سينسر » و « أدانتك » (Le Danice) وغيرهم .

واكن هيوم لم يزعم مطلقًا حين قرأب على هذا النحو بين الدهن وبين الوظائف الحيوية ، أن يكتشف صمم الفكر ، وإنما أراد أن يبين أن الفكر _ كالحياة وكالقوى التي تعمل في المادة _ مجمول لنا في صميمه : تلك أمور تقدمها لنا التحرية ، ونفسيرها قوق متناول الذهن الإنساني : «إن مسارنا يقصر عن أن يسير أغوارا كهذه » . إن الميتافيزيقيين يظنون أن بإمكانهم أن يفسروا الحقيقة كلمها بادئين من الفكر (١٠. واكن ما الفكر! « إن هذا المهيج المنابل في المنه "كما يسميه هيوم في «المحاورات» ابس أكثر ولا أقل خفاء من التوالد والوراثة والجاذبية : فن حيث أن النكر يميننا على أن نصوغ أحكاماً تجريبية ، أي أن تحكم على المال بمعلولاتها أو بالعكس ، فهويشبه أن يكون وظيفة عقلية يشاركنا فيها الحيوان، وإن كان الفكر قديلغ عوه عند الإنسان مبلغاً لا مثيل له عند الحيوان . ويبدو إذن أن حصول الفكر بكون عِقْتَضَى مَلاءمةً لا نِمْنَي عُمْهِا . ويقف هيوم إذ يصل الى هذا الموضع : لأن منهجه الوضعي يمنعة من محاولة المضيّ الى أبعد منه . والكنه راض عن نظريته لأحرين : أولاً لأن فيهـــــا تقدما حاسما لعلم الطبيعة البشرية الذي تعتمد عليه جميع العلوم الأخرى ؛ وثانياً لأنهما تجعل من المستحيل وجود نظرية معرفة تقوم على المادئ

⁽١) فد يدير هذا إلى ديكارت والديكارنين .

المنطقية المزعومة . وإذن فهي قد خلصت الفلسفة من النظريات الماطنة المقلية والقضايا المبهمة اللفظية التي كان من شأنها أن تعمل على إشاعة الخرافات الدينية القريبة منها .

تشكك هيوم:

يصحلنا بعد الذي رأينا أن نتساءل عما إذا كان هيوم شاكا ؟ نعم إنه كشيراً مايخلع على نفسه هذا اللقب ، ولكن أكبر الظان أن طلبه لراخة البال دعاه إلى أن يفضله على غيره من الأسماء التي كان من المكن أن يسمى بها . ثم إن هيوم لم يكن يمتقد أن من الناس من كان شاكا حقا وبالعني الكامل الذي بدل عليه لفظ الشائة وأن الرجل الذي يتوقف و يمتنع عن إطلاق الأحكام في جميع المواطن وعلى جميع الأمور إنما هو رجل لم يولد بعد . بل إنه لاعمل لمكافحة تلك الفلسفة المزعومة (فاسفة الشك) ؛ ومن حاول ذلك كن أراد أن بنازل خصا وهميا لا وجود له إن الطبيعة تحملنا على أن نقض . ومن أراد أن يتنازل خصا وهميا لا وجود له أن الطبيعة تحملنا على أن نقض . ومن أراد أن يتنازل خصا وهميا لا وجود له أزاد أن يتنازل خصا على أن نقفس . ومن أراد أن يتنازل خصا على أن نقفس . ومن أراد أن يتناثل على أن نقفس . ومن أراد أن يتناثل على أن نقفس . ومن

وهدذا حق على الخصوص في مذهب لا يجمل الوظائف المقاية الكبيرة خاصعة المتفيدة من الفرورة الطبيعية ، وإذا كان هيوم يسمى نفسه شاكا، فالغالب أن ذلك بالفياس إلى سائر الفلاسفة : فإنهم يضعون مبادئ لا سبيل إلى تحصيصها ، ويقنعون باستدلالات هي غالبا لفظية ، ويتفلسفون عن عالم عقلي هو مكان الماهيات والمعانى ، ويتكامون عن قوى الطبيعة وعن النفس وعن الذات وعن الله وما إلى ذلك ، في حين أن هيوم لم يصل حتى إلى معرفة ماهية المعانى أثارها الآخرون ، بل يحلو له أن بيتن أن تلك الأسئلة التي أثارها الآخرون ، بل يحلو له أن ببين أن تلك الأسئلة لا سبيل إلى حلما عنه الذهن البشرى ؛ إنها شديدة العلى شفيدة

الخفاء ، وهو يقول : «إن العلل الأولى وإن المبادئ القضوى قد بعدت كل البعد عن اطلاع الإنسان ومباحثه . » (۱) وإذا كان هيوم يحلو له أحيانا أن يذكر الحج التقليدية لدى الشكاك، فقصده دأعا هوأن يخقف من غلواء الميتافيزيقيين الاجماطيقيين (الظمانين إلى أن بالإمكان الوصول إلى اليقين) . نعم إلى الطبيعة نفسها تستع الميتافيزيقيين ، أى ألها تمنح بعض الناس ، من بين ملايين سواهم ، رغبة خاصة في الاستطلاع، وحاجة ملحة إلى تعرير اعتقاداتهم العقلية القصوى ومعرفة أسسها . إنها مهاذ جذابة ولا تخلو من الفتنة في نظر هيوم نفسه ، وإن كان هو مقتنما أن ذلك مهاذ جذابة ولا تخلو من الفتنة في نظر هيوم نفسه ، وإن كان هو مقتنما أن ذلك النياض في من التفاسف لن يكون له تجاح . ولكن الطبيعة لحسن الحظ تأتى في عون الميتافيزيق في البأساء وخين الضيق! يجب أن نعيس ، والفيلسوف ، كالعامى ، لا بد له الميتافيزيق في البأساء وخين الضيق! يجب أن نعيس ، والفيلسوف ، كالعامى ، لا بد له الميتافيزيق في البأساء وخين الضيق! يجب أن نعيس ، والفيلسوف ، كالعامى ، لا بد له الميتافيزيق في البأساء وخين الضيق! يحب أن نعيس ، والفيلسوف ، كالعامى ، لا بد له الميتافيزيق في البأساء وخين الضيق إلى من أن تخفيع لفكر أو مبدأ » (٢) .

هيوم والبراجاتزم:

أيست خواطر هيوم هذه ، والميول البيولوجية في نظريته عن المعرفة ، ومجهود، الإقلال من نصيب الذهن ، بل وهدذا الذهب القريب من الشاك _ أايس ذلك كله تما يدعونا إلى أن نؤوّل فلسفته تأويلاً براجاطيقيا (أى مغلّبا انواحي العمل على نواحي النظر الصرف؟) .

قد يصح لنا ذلك إذا اعتبرنا أن « البراجاتَزم » فلسفة في صميمها مناولة

⁽١) " بَحْثُ فِي الْعَقْلِ الْإِنْسَانِي " فِي هُ جَزِءً ١

[«]Nature is too strong for principle». (v)

للانجاهات الذهنية ، وأن هــذه المناوأة هي أحد الانجاهات التي كان يمكن أن تأخذها فاسفة هيوم . ولكنا نعتقد مع ذلك أن هيوم نفسه كان يرفض قطعا البراجاتيم التي ينادي بها الكثيرون من الماصرين : أُولاً لأنَّ النقحات الدينيسة التي تُسْمَ في أغلب صور البراجاتزم ، كانت تثير لديه بمض الحذر والتوجس وقلة الثقة وعدم الاطمئنان. إن فلسفة هيوم بطبيعتها عدَّق لكل مايعمل من قُرب أو عن بُعد على إشاعة « الحرافات » . يضاف إلى هذا أن مذهب البراجائزم يكاد أن يشوَّء فَكُرَة الحَقيقة النظارية على العموم . أما هيوم فلا يظن أن الحقيقة تعتمد في شي، على حاجات أو ميول من هي لديهم حقيقة . وإنما يريد أن يَفْصل بين منطقة الحقائق التي يستطيع الوصول إلها وبين ألمنطقة التي تقف جهودنا دون بلوغها : وتفرقة كهذه عند هذا المعجب بنيواتن تفيد نظرة ثابتة رصينة عن الحقيقة العلمية . وانذكر الجميلة الشهورة التي تختم كتابه« بحث في العقل الإنساني » اذ يقول: ﴿ إِذَا تصفحنا كتباتنا ، وكنا مخلصين لمادئنا ، فما أكثر ما ناقيه من محلداتها وقوداً للنبران! إذا أخذنا مجارًا ما في اللاهوت أو في المتافيزية المدرسية مثالًا ، ساءلنا أنفسنا ؛ أيحتوى على استدلالات تجريدية عن الكم أو العدد؟ ـ لا . أيحتوى على استدلالات بجريبية عن أشياء واقعية حاصلة ؟ ــ لا . إذن فالملق به في النار ، لأنه لايستطيع أن يحوى إلا سفسطات وأوهاما! » . ولا شك أن هــذا القول ليس محــا يقوله البراجاطيقيون .

هيوم والفاسفة النقدية :

وليس كذلك عما يقوله فيلسوف تقدى من طراز «كانْتُ » . يرى هيوم أن المعرفة الوضعية تتميز من التفلسف العقيم بصفات واضحة وضوحاً يبعد عنها كل التباس. ويقنع هيوم بملاحظة هذا الأمن ؟ وإذا كان يضع المشكلة النقدية متسائلا : « كيف تكون التجربة تمكنة؟ » فما كان ليصوغها على بحو ما صاغبها كانت في « المقدمات » حين تسامل : « كيف تكون الرياضيات الخالصة عكمة ؟ وَكَيْفَ يَكُونَ العلمِ الطَّهْبَيْعِي الْخَالْصِ الأَرْثَلِي تُمَكِّنًا ؟ » . وذلك لأن هيوم كان لابرى أن هنالك عالما ظبيميا خالصا « أوليا » . وكان يرى أن العلوم الوضعية الوجودة في واقع الأمن اليست بخاجة إلى ما يبررها عند المقل. وهذا عينه هو ما لم يستطع «كان » أَنْ يِقْبِلِهِ : فقد أَبِي «كَانَّتْ » أَنْ تَـكُونَ التَّنجُرِ بِمَ مُحَدُّدَةُ الْمَانِهِ ! وَرَأْى أَنْ على «النَّفَد» أن يبين بيانا أوليا (سابقا على التجربة) حدود استعال الذهن استعالا مشروعاً. ولقد شبّه « هينوم » تفسه بالروّاد والجنرافيين - ولكن « كَانْتُ » لا يقنع بأنْ يكون « جغرافي العقل الإنساني » : فإن علما جديداً _ وهو النقد _ يحب أن بيين القيمة الحقيقية الكائنا العارفة. ووقد وجدت محليلات «هيوم» مكاتباق مذهب «كانت» وقد بدل «كانت » جهده في التوفيق بينها وبين ما استبقاء مر المدعب العقلي الدجاطيق.

والكن هل كان عيوم يقبل البراهين التي يبسطها كتاب كانت في «نقد العقل الخانص»؟ لنا أن نشك في ذلك : فنحن مجدوفي «الحاورات في الدين الطبيعي» يقول إننا إذا فسر نا نظام العالم بوجود في كرة سابقة عنه في العقل الإلهي لم تجد في ذلك ما يقدمنا خطوة : لأنه يبقى علينا أن نفسر علم هـ أما القصميم في المقل الإلهي . وربما كان هيوم يستظيم أن يقول أيضاً : مافائدة نقلينا القوانين المكونة للطبيعة إلى الدهن الإنساني ، على نحو عايضته كتاب « النقد » ؟ علينا الآن أن نفسر هذه المقولات وهـ أنه المبادئ. والواقع أن هذه مشكلة وضعها « فِشْته » توا وقي حياة «كانت » نفسه ،

من أجل هـ ذا أمسات هيوم عن المسائل التي لم بر إلى حلما سبيلاً ، وقنع عهمة « الجغرافي » _ وهي مهمة ايست يسيرة _ وبذل جهده في الحذو حذو العلماء ، فقال : « ليس أنسب لهذه الفلسفة (فلسفته هو التي تنسج على منوال فلسفة نيوتُنْ) من تشكلت متواضع يسير خطوات ونيدا وعلى حذر ، وليس أنسب لها من اعتراف صربح بالجهل في الأمور التي تتجاوز مقدور البشر » . (١)

⁽١) عيوم « رسالة في الطبيعة البضرية » باب. الفيل (نهاية)

خاتمة الكتاب

تُودِ في هذه العجالة أن نبين أن الفلسفة الحقة هي الفلسفة الروحانية ، وأن تاريخ الفلسفة نفسه ينبئنا أن كبار الفلاسفة ، وإن اختلفوا في تفاصيل العناصر التي تتألف منها مذاهبهم ، كانوا جميما في ضميم الأمر روحانيين ، وأن الفكرة الروحانية هي حقا الحوهر الأول والبدأ الملهم الكل فلسفة أيا كانت .

نتساءل الآن ما الفلسفة الروحانية؟ وما الخصائص التي يجب أن نتم في فلسفة ما الحكي تسمى فاسفة روحانية ؟

الروحانية حاجة من حاجات النفس الإنسانية قبل أن تكون مذهبا مرسوما ، وخاصة الفلسفة الروحانية هي الفكرة الناهبة إلى أن الخلائق العاقلة لايمكن أن بكون مصيرها خاصاً خضوعا مطلقا لنتائج الصراع الذي ينشب جزافا بين قوى الطبيعة الغائمة ، بل تقول بالمكس أن المادة خاضعة للروح ، وأن الوقائع والأشياء المحسوسة تحكمها الماتي والمثل ، وأن فوق القوانين التي تخضع لها الظواهر في العالم الفيزيق تكلمها العاتي والمثل ، وأن فوق القوانين التي تخضع لها الظواهر في العالم الفيزيق تلك القوانين التي تخضى ولو يرهة واحدة ، لأنه هو القانون المعالم الطائي والقانون الأسمى : ذلك صمح القاسفة الروحانية .

الكن هذه النظرة غير كافية ، فهنالك أشياء أخرى ينبغي النظر فيها : ذلك أن

المدالة إذا كان لابد أن تمود دولتها ، وإذا كان لابد لنا أن نكون من شهود ذلك المهد المبهون، ومن الستمتعين بيركانه ، فذلك لأن فينا شيئًا ليس له في المادة سميه الأخبر : وإذن فلا بد أن كُون فينا تفس روحانية ؛ ثم إن الماذة مجال الضرورة والجبر، ولا سبيل إلى فهم إحداها بدون الأخرى ؛ ومن حيث أننا نفلت من سلطان المادة فنحن نفات أيضًا من سلطان الضرورة والقهر : أي أننا إذن أحرار مختارون ؛ كذلك تستطيع أن تقرر أن تفوسنا مِن حيث أمها لانجانس بينها وبين المسادة والضرورة ، إذن لها وجودها الأصيل في مجال ليس هو مجال الزمان والمكان: وإذن فنفوسنا باقية لاغوت ؛ وأخبراً إذا كانت المدالة لابد أن يأتي عهدها ، وإذا كانت هي المسيطرة في العالم على الرغم من جميع المظاهر ، فذلك لأن المدالة ليست كما يتوهم البعض ، من قبيل المجردات أو نظرات الأذهان ، وإنما هي أمن واقع موجود وأن ذلك الموجود قوة ، لأن جميع الأشياء خاضعة له ، وأن تلك القوة هي قوة الإرادة العاقلة التي تعمل من أجل غايات ، و إلا لكانت قوة غائمة تشنيه سائر قوى الطبيعة الغائمة ، ولكانت تدخل في صراع مع تلك القوى دون أن تكون مسيطرة علمها ؟ ومن المؤكد أن تلك الإرادة الماقلة هي في الوقت نفسه إرادة خَبْرة ، مادامت تريدان يكون الظفر للمدالة في العالم : وذلك كله يفيد أن الله موجود ، وأنه خير محض ، وأنه ذو ذات مستقلة عن المالم.

هـذه النتائج جيمًا يستخلصها المقل الفطرى الذي أودعه الله الإنسانية ، وهو يستخلصها بمنطق مطمئن سديد لا يخطئ .

وعلى ذلك يكون هنالك عدالة لاتجترح في الحقيقة أبدآ، مهما يجدت في عالم الظواهر من افتئات على تلك الفكرة وعلى شمورنا بها ، ويكون انفوسنا روحانية وحرية وبقاء ، ويكون الله موجودا ، وذا شخصية ، واسع القدرة ، فياض الخير ، أحكم الحكماء : تلك هي النظرات أو الاعتقادات الكبرى التي تنتظمنها الفلسفة الروحانية .

ونقول إن هذه الاعتقادات التي تقرضها على نفوسنا سلطة لاسبيل إلى دفعها ــ لأنها هي شاهلة عقولنا نفسها في عملها الفطرى الضروري ــ هي الجوهر والصميم لكل فلسفة سوا، أكانت لخاصة الناس أم عامتهم .

و تاريخ الفلسفة ، مهما يكن ظاهره ، يؤيد كل التأبيد ماذهبنا إليه . ولسنا لعني بهذا أن كبار الفلاسفة جميعا قد صرحوا بإعامهم بالحرية وببقاء النفس ويوجود الله : فإن منهم بالمكس فريقاً كبيرا قد أنكروا إحدى هـذه الحقائق أو أنكروا أكثر من واحدة مها ؟ بل إن كثير في منهم قد أنكروها جميعا في وقت واحد وعلى وجه صريح ، ولكنا إذا أنهمنا النظر في مذاهمهم تبينا أمهم إعا أنكروا من الروحانية حرفيها لا جوهرها ؟ بل أمهم كانوا أشد الناس حرصاً على الإبقاء عليه أسفى وأكل مما يمكن أن يكون في نفوس العامة : هـذا سيينوزا مثلاً نواه من أصرح الفلاسفة قولاً بالحبر وبوحدة الوجود ، ولكنا نراه مع ذلك يبذل أكبر أحسرح الفلاسفة قولاً بالحبر وبوحدة الوجود ، ولكنا نراه مع ذلك يبذل أكبر الحبود الكي يثبت عدهبه دعائمها ، وبأوى مها أخبود الكي يشت عدهبه لل ركن شديد ، صحيح أن الله عند سيينوزا بعيد عن أن يكون كالنا في مناهمه إلى ركن شديد ، صحيح أن الله عند سيينوزا بعيد عن أن يكون كالنا مريداً مفكراً ، لكن فلسفة ذلك الفيلسوف «النشوان في الله » هي مع ذلك فلسفة ذلك الفيلسوف «النشوان في الله » هي مع ذلك فلسفة ذلك الفيلسوف «النشوان في الله » هي مع ذلك فلسفة ذلك الفيلسوف «النشوان في الله » هي مع ذلك فلسفة ذلك الفيلسوف «النشوان في الله » هي مع ذلك فلسفة ذلك الفيلسوف «النشوان في الله » هي مع ذلك فلسفة ذلك الفيلسوف «النشوان في الله » هي مع ذلك فلسفة ذلك طابع ديني عميق .

وليست حال سينوزا حالاً قريدة لا نظير لها في تاريخ الفلسفة : فالرواقيون في الربيخ الفلسفة القديمة قد تبدو فلسفتهم لأول وهلة فلسفة مادية ، والكن المتأمل فيها لا يلبث أن يتنسم منها تفحات أخلاقية روحية لا زاع فيها ، أما الذاهب الفلسفية

الكبرى ،كذهب أفلاطون وأرسطو وديكارت وليبينز وكانت وبرجسون، فنستطبع أن نسمها دون تكلف أو إسراف فالفات روحانية ، لأنها جمت أهم مافي المذهب الروحاني من خصائص وميزات .

نستطيع إذن أن نقول إن تلك الفاسفات جيما روحانية ، وهي كذلك بروحها وبمقصدها إن لم تكن بصورتها ومظهرها. على أن هنالك درجات في تلك الروحانية، روحانية النية والباطن : فإن الفريزة الأخلاقية التي تجعلنا نؤمن بالمدالة وبالله لاتؤثر أثراً واحداً عند جميع الناس ، ولكي تحس أثرها يجب أن تكون لنا قلوب ، وفي الناس كثيرون من أهل الذكاء ، ولكنهم يكادون يكونون محرومين من الفلوب .

ومن أجل ذلك كانت هنالك فلسفات جافة فاترة جامدة الشعور قايلة الحظ من النبل والارتفاع ، ولكن المتأمل لايلبث أن يجد في تلك الفلسفات الخالية من السمو قبسًا من النور الذي يتألق في الفلسفات الروحانية الكبرى .

فهـــــرس

(الصفحة)	(الوضوع)
£ - 4	äa\.
¿ · - · »	اليونان
(Y Y	١ - السوفسطا أثيون
£ \A	۳ — سقراط
13-31	الإسلاميون
01 - 24	١ — الفلسفة الإسلامية
71 - 09	۲ — الفارابي
VY - 77	٣ - ابن سينا
AS - Y*	غ — ابن رشد
10V - 10	الأوربيون
147 - 44	ا — دیکارت - ۱
10V - 199	(95ª — Y
171-171	A. R. BULLOCK, 181, AMIC BOOKS EN RELEGISE FD. 107 Febr. U.K.

مؤلفا من المجمعت الفليسفت المصرية برزين بايدها: الكزين بالردان، أبرالمية - داركز بينمان آبين ، عربها الما

يشترك فيها أعلام الباحثين فى الفلسفة والاجتماع · نستأنف النهضة العلمية فى الشرق ، وتجعل مسائل الفلسفة فى متناول الججبع · ضروربذ لسكل مثقف وباحث ·

ظهر منهــا:

١ — فيلسوف المرب والمعلم الثانى : لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا

٣ – الأسرة والمجتمع : الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي

٣ – شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتور عمان أمين

الكتاب التالي :

الحياة الروحية في الإسلام : للدكتور محمد مصطفى حلمي

الحياة الأخلاقية : للأستاذ الدكتور منصور فهمي باشا

الفلسفة الملائية : اللاستاذ الدكتور طه حدين بك

التشريع والإصلاح الاجتماعي : للأستاذ محمد المشماوي بك

فلسفة التاريخ : الأستاذ محمد شفيق غربال بك

التصوف وفريد الدين العطار : الأستاذ الله كمتور عبد الوهاب عزام

الفاسفة والعلوم الديية : للأستاذ أمين الحولى

أهل الملامة والفتوة والتصوف في الإسلام : الدُّنستاذ الدَّكتور أبو العدلا عفيتي

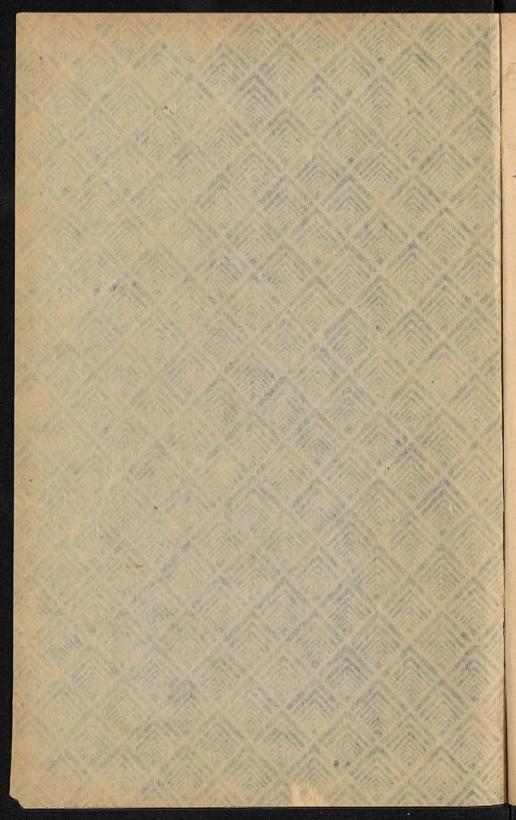
بين الفلسفة والدين : الأستاذ الدكتور ابراهيم بيومي مدكور

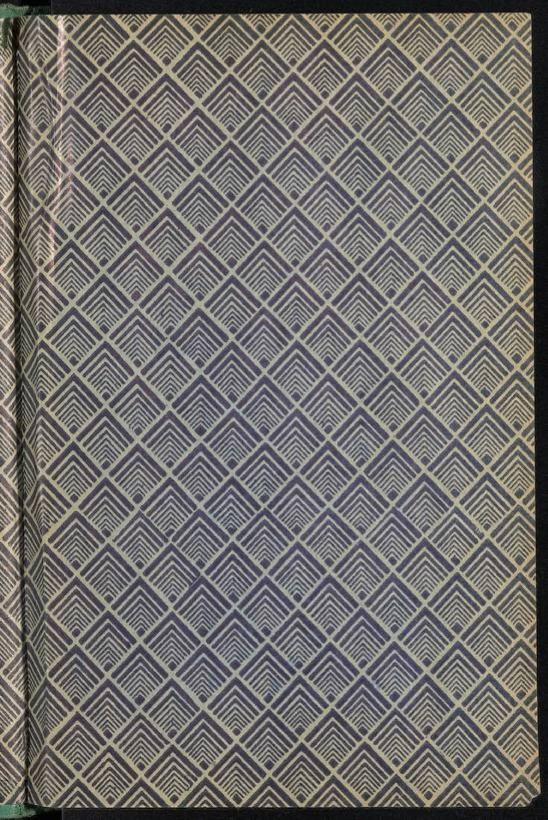
بين الفلسفة والأدب : الأستاذ على أدهم

الجال في الطبيعة والفن : الأستاذ محود الخضيري

الحب والكراهية : للدكتور أحمد فؤاد الإهواني

فرويد وعلم النفس : الأستاذ محمد مظهر سميد





893.7991 Am54

JUL 1 0 1967

